الرسالـة ٢٧٠

الحنيفية في الشعر الجاهلي

أ. د. فضل بن عمار العماري
قسم اللغة العربية - جامعة الملك سعود (الرياض)
المملكة العربية السعودية

حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية - الحولية الثامنة والعشرون - ١٤٢٨هـ / ٢٠٠٧م

المؤلف:

أ. د. فضل بن عمّار العمّاري:

- دكتوراه في الأدب العربي القديم – الأدب الجاهلي – جامعة أدنبرة – بريطانيا، ١٩٨٤م.
- أستاذ بقسم اللغة العربية – كلية الآداب – جامعة الملك سعود – الرياض – المملكة العربية السعودية.

الإنتاج العلمي:

أولاً- الكتب:

١- الرؤية الشعرية للأبعاد العرقية الاجتماعية حتى نهاية العصر الأموي، مركز البحوث، جامعة الملك سعود، الرياض، ١٤٢٧هـ/ ١٩٩٧م.

٢- الأسس الموضوعية لدراسة الشعر الجاهلي، مكتبة التوبة، الرياض، ١٩٩٨م.

٣- اضطراب المعاجم الجغرافية في تحديد المواضع في رحلات جرير، مركز البحوث، جامعة الملك سعود، الرياض، ٢٠٠١م.

٤- الدم المقدس عند العرب، مكتبة التوبة، الرياض، ٢٠٠٤م.

٥- الأدب الجاهلي: أسسه وموضوعاته، مكتبة التوبة، الرياض، ٢٠٠٥م.

٦- تحليل القصائد (الطريقة والمنهج)، مكتبة التوبة، الرياض، ٢٠٠٧م.

ثانياً- البحوث:

١- «سمو إيل – السموءل – الأسطورة والمجهول»، ٥٤، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الرسالة ١٥٤، الحولية ٢١، ٢٠٠٠ – ٢٠٠١م، ص١١-٧٩.

٢- «استحضار الذات في مقدمة القصيدة القديمة»، ٢٩، مجلة الدرعية، العدد التاسع والعشرون، س٨، ربيع الأول ١٤٢٦هـ/ أبريل ٢٠٠٥م، ص١٥٩-١٨٨.

٣- «الغساسنة في شعر النابغة الذبياني»، ١، مجلة الدارة، العدد الأول، ص٣٢، المحرم ١٤٢٧هـ، ص١٦١-٢١٨.

٤-«حسان بن ثابت بين الجاهلية والإسلام»، مجلة العرب، الجزء الأول والثاني، ص٤٢، رجب – شعبان ١٤٢٧هـ/ أغسطس – سبتمبر ٢٠٠٦م، ص٤٧-٧٦.

٥- «المواضع في الجزيرة العربية في العصر العباسي بين الحقيقة والاضطراب»، مجلة العرب، الجزء الأول والثاني، ص٤٣، رجب – شعبان ١٤٢٨هـ/ يوليه – أغسطس ٢٠٠٧م، ص٣٨-٦٢.

المحتوى

الملخص

إن مـن يمعن النظر في الدراسـات الحديثة المتعلقة بالشـعر العربي الجاهلي، مثل: أحمـد جمـال العمـري، وجواد علـي، والصـادق مكـي، وعبدالغنـي زيتونـي، وعلي الخربوطلـي، وعلـي الخطيب، وعلـي العتوم، ومحمـد الفيومي، ويحيى الشـامي... إلـخ، لابـد من أن يدرك أن كلمـة «الحنيفية» يتكرر ورودها في معظم هذه الدراسـات. وعلى الرغم من أن الموضوع الرئيس لهذه الدراسات غالباً ما يكون عن الوثنية، أو عن الشرك فإن هذا الأمر لا يمنع من إيراد أسماء «الحنفاء» فيها، يعنون بها جماعة معينة كانت تعيش في المجتمع العربي قبل الإسلام.

ونحن نحسب أن كلاً من كتّاب الدراسات المذكورة كان يعتمد على ما جاء في سيرة النبي محمد، عليه أفضل الصلاة والتسليم. وبعد البحث المتأني في هذا الموضوع فقد توصلت هذه الدراسة إلى النتيجتين التاليتين:

١- أن مفهوم كلمة «الإسلام» لم يتغير خلال الفترة الزمنية التي تبدأ من عهد إبراهيم -عليـه السـلام-، وتنتهـي في عهد الرسـول محمد، صلـى الله عليه وسـلم؛ لأن مدلـول هذه الكلمة يعني الحنيفيـة والتوحيد معاً. وفي المقابل كانت كلمة «الوثنية» تدل على كل اعتقاد (غير الإسلام) كان معروفاً في ذلك الزمن.

٢- أصبـح العـرب بعد عهد إسـماعيل -عليه السـلام- وثنيين باسـتثناء أولئك الذين اعتنقـوا المسـيحية أو اليهودية. ومنـذ ذلك الحين أصبح الشـعر الجاهلي يعبر عن الأفكار التي تقوم عليها الوثنية، ولم تعد لـه علاقة بالتوحيد ألبتة.

مدخل

استغرق الاعتقاد بوجود الحنيفية: دين إبراهيم: التوحيد، جهود كثير من الدارسين المعاصرين، من أمثال: أحمد جمال العمري، وجواد علي، والصادق المكي، وعبدالغني زيتوني، وعلي الخربوطلي، وعلي الخطيب، وعلي العتوم، ومحمد الفيومي، ويحيى الشامي... على أنهم حين أوردوا هذه التسمية ورديفتها، فصلوهما عن المعنى المرادف لهما، وهو: الإسلام، فربطوا بين إبراهيم وإسماعيل -عليهما السلام- ، وما أسموه: ظاهرة الأحناف، مع أنهم يقرّون بأن الوثنية فصلت العرب عن دين إبراهيم وإسماعيل: الحنيفية، منذ زمن بعيد. وكانت الإشارات الدينية، في شعر الشعراء الجاهليين، حافزاً قويّاً على تأكيد وجهة النظر تلك.

والعجب من هؤلاء أنهم التفّوا على القرآن الكريم الذي لا توجد فيه أدنى إشارة يمكن تفسيرها على أن من بين العرب من كان يعتقد بالله الواحد الأحد. والأكثر عجباً أنهم استسلموا لكل ما جاء في الشعر الجاهلي، أو المنسوب إلى الجاهلية، ابتغاء إثبات ذلك المعتقد.

وإذا كان من القدماء من تحدّث عن أشخاص، على أنهم رفضوا عبادة الأصنام، أو تجنّبوا بعض الممارسات الوثنية، فإن هؤلاء لا يقومون حجّة على معرفة الحنيفية: دين التوحيد؛ إذ يدخل هذا في السلوك، لا في الاعتقاد. وإذا كان من القدماء من جعل الأقوال القديمة في صالح ما يذهبون إليه، فما أحرانا اليوم أن نعيد النظر في كل هذا، في ضوء القرآن والسنة وحدهما، فما عارضهما منبوذ مرفوض، حتى لو امتلأت الدواوين القديمة بإثبات خلافه، إلا أن نفسّر تلك الأقوال -إن قبلناها على علاّتها- وفق ما جاء في القرآن والسنة فقط.

ولو سلّمنا بهذه النتيجة منذ البداية، فأوجدنا قطعاً تاماً بين الجاهلية الوثنية، كما قدّم القرآن الكريم البراهين عليها، والإسلام، لما احتجنا إلى كل هذا العناء الذي نشهده متواصلاً عن الازدواجية بين الوثنية والتوحيد، وهي ازدواجية تتناقض تناقضاً منطقياً، لا يمكن للعقل أن يقبله أبداً، ومتى وقعت هذه الازدواجية في قول القائل، فليس هناك مجال للاحتمال.

وعلينا حينئذ أن نبحث عن تفسـير علمي لهذا، يصنّف تلك الأقوال بحسـب المعتقد الوثني، أو أن يخرجها من الشـعر الجاهلـي كله، إذا ما أخذت أبعاداً لا تحتملها الوثنية نفسـها.

حقّـاً، لم يكن هـذا موضوعاً يسـتأهل كل ذلك التحقيق، وبين أيدينـا القرآن الكريم والحديـث الشـريف، وتاريـخ الدعـوة النبوية؛ غيـر أننا محاصـرون دومـاً بالتاريخ الأدبـي، وبالتفسـيرات المتسـرّعة، وبالنقولات المتتاليـة؛ فعامة العرب لـم يعرفوا إلا ثلاث ديانات رئيسـة، هي: الوثنية والنصرانية واليهودية، وما عدا ذلك، كالمجوسـية والصابئة، لم يكن مخصوصاً بهم، وإن عرفت في بعض أجزاء الجزيرة.

الحنيفية هي التوحيد:

ويعني «الإيمان»: معرفة الله وحده، لا شريك له. فإذا ثبت هذا، فما بالنا نتبع الكتاب إثر الكتاب، فنتحدّث عن «الحنيفية» قبل الإسلام، وما «الحنيفية إلا الإسلام، وما الإسلام إلا «الحنيفية»، وكلتاهما تعني: التوحيد. وهو الذي اختصّ به المسلمون. قال حسان:

هجوت مبـاركـاً بـراً حنيفـاً ... لـبيت الـله شيمتـه الـوفـــاء [١]

وقالت المُرَيدية، في مقتل أبي عفك، في السنة الثانية للهجرة:

حبـاك حنيف آخر الليل طعنة ... أبـا عفك خذهــا على كبر السن [٢]

آثار الوثنية:

إن ظاهـرة عبادة الأصنام بيّنـة في كل الموروث العربي، فمن هـذا قول عبدالله بن ثعلبة الأزدي، يتحدّث عن الإله «إساف»:

فلا وإســاف لا تَلُطّون دونـــه ... تيوساً بقَوسى أو تعضّكم الحرب[٣]

كما يقول آخر:

فلا وإســاف لا ينـــال هديّنـــا ... ولـما تروا نعل ابن سُعدى تُقطّع [٤]

وأينمـا قلّبت وجهك في الجزيرة العربيـة، فلن تجد بين العرب إلا عُبّاد أصنام، غير من اعتنق سوى ذاك. قال عمرو بن مرّة الجهني:

شهدت بــأن الله حـق وأننـي لآلهــة الأحجــار أول تــارك [٥]

ويقول حسان ، مبيّناً ما هريق على مذابح الأصنام من دماء يقدّمها الوثنيون قرباناً للآلهة:

وكــأن سيــل دموعــها الـ أنصــاب تخضب بالذبــائــح [٦]

ويقول الطرماح، في بيان حالة المتعبّد الوثني:

كطــوف مُتَلِّـي حَجَّة بين غبغب وقَـرَّة مُسْوَدّ مـن النَّسك قـاتن [٧]

وقــال عوف بن عطيّة، مشــبّهاً ســنام ناقته بما يظهر على النصــب من دماء الذبائح المقدمة قرباناً للآلهة:

في الزاهقات وفي الحمول وفي التي أبقت سنــاماً كــالغريّ المجسَّد [٨]

وهــذا عبداللــه بن عنمــة، الشــاعر الجاهلي، يذكــر «الإلــه»، وهو ذكر وفـق معتقده الوثني:

كفــاك الإله إذ عصــاك معــاشر ضعــاف قليـل للعدوّ عتــادهــا

بعد قوله:

سموت بجرد في الأعنة كالقنــا وهن مطايــا لا يحل فصـــادهــا

وقوله أيضاً:

فباتت تعشيه الفصيد وأصبحت يفزَّع من هول الجَنــان فؤادهــا [٩]

وفصد دم الحيوانات، وشرب ذلك الدم، من الممارسات الوثنية الخالصة.

ومــن الصــور الطريفة في ذلك الجــوّ الوثني تشــبيه لبيد تهيؤهم للغارة صباحاً، باللاتي يتهيّأن لتقديم النذْر للإله ، يقول:

تَوَجُّسَ النُّبــوح شُعثــاً غُبــرا كــالنــاسكــات ينتظرن النــذرا [١٠]

وليس من قصدنا اســتنطاق الشعر الجاهلي، لاستجلاء الممارسات الوثنية منه، إذ يكفي أن نشير إلى قيمة الشَّعْر عندهم، وبالتأكيد فإن قول جرير:

قـوم إذا حضر الملوك وفـودهم نتفت شـواربهم على الأبــواب[١١]

يشـير إلى عادة قديمة، كانـت ذات ارتباط بالآلهـة، إلا أن أصولها الوثنية أصبحت منسية.

وشــهرة الأنصاب، وانتشـارها في الجزيرة العربية، تلك الحجارة المؤلّهة – وهي حجـارة ضخمة، تبلغ من الارتفاع درجة بارزة، يذبحـون عليها، وتتقدّم الأصنام – تتردّد في أشعارهم. يقول عامر بن جوين الطائي:

أن حــولــي مــن ذرى أجــأ زَلَقـــاً تخـــاله نصبـــا[١٢]

وأمر «غزال الكعبة» معروف، جاء في شعر حسان، فقال:

يا سالب البيت ذي الأركان حليته أدّ الغـزال فلن يَخفـى على أحــد[١٣]

والعـرب اعترفـوا أنهم مشـركون، كمـا وصفهم به القـرآن الكـريم، أي: كفار، قال كذلك:

لنا الملك في الإشراك والسبق في الهدى ونصـــر النبي وابتنـــاء المكــارم

وبعده:

فلا تجعلــوا لله نــداً وأسلمــوا ولا تَلبَســوا زِيّاً كزي الأعـــاجم[١٤]

وقد أوضح معنى الشرك، أي: الكفر، في قوله الآخر:

نبي أتـــانـا بعد يـــأس ورحمة من الرُّسل والأوثان في الأرض تعبد[١٥]

كما قال:

قومي الذيــن هـم آووا نبيهـم وصدقوه وأهـل الأرض كفـــار[١٦]

وقد وصف خبيب بن عدي دين العرب بـ «الكفر» في قوله:

وقد خيروني الكفر والموت دونه وقد هملت عيناي من غير مجزع[١٧]

وهكذا، قال عبدالله بن جحش:

صدودكم عمـــا يقـــول محمد　　　　وكفـــر بـــه والله راء وشـــاهد[١٨]

وقال خفاف بن ندبة مبيّناً الفرق بين الإسلام والارتداد إلى الكفر:

لادينكم ديني ولا أنا كافر[١٩]

وقال مازن العضوب، من أهالي سـمايا بعُمَان، وهو يكشـف عن الطبيعة الحياتية للوثنيين، التي تشـكّل الخمر جزءاً رئيسـاً فيها، ولا توجد ضوابط واضحة للاتّصال الجنسي:

إليـك رسول الله خبت مطيتـي　　　　تجوب الفيافي من عمان إلى العرج

وبعده:

وكنت امرأً بالخمر والعهر مولعاً　　　　شبابي حتى آذن الجسم بالنهج[٢٠]

ومـن مظاهـر الوثنية قول حسـان موضّحـاً كيـف أن الوثنيين يلجـأون إلى قذف أبنائهم أحياء، تخلّصاً منهم:

لمن الصبي بجـانب البطحـاء　　　　ملقـى عليـه غيـر ذي مهـد[٢١]

كما قال:

لمن سواقـط صبيـان منبّذة　　　　باتت تفحّص في بطحاء أجيـاد[٢٢]

وكان زواج «المقت» معروفـاً بين العرب؛ ولهذا ذهب الفـرزدق يرمي بني جعفر بن كلاب، وطيئ بالمجوسية[٢٣]، فإن صدقت تهمة الفرزدق، فليس هذا من فعل المجوس الوثنيين فحسب، بل من بقايا الممارسات الوثنية القديمة جدّاً، التي كادت تتلاشى من كثير من المجتمعات القبلية الجاهلية، وإن بقيت ظاهرة السبي تلمح إلى نوع من أنواع شيوع العلاقات الجنسية. يقول الفرزدق:

كانت حُصَيفة في الإشراك زانية　　　　فقد .... ورجلاهـا على الوثن[٢٤]

والفـرزدق يهجـو هنا، إلا أنه حدّد الزمن بالجاهلية الوثنية «الإشـراك»، ثم نقل جوّاً

وثنيـاً، ليس غريباً عن الوثنية؛ فالمعابد الوثنية تضم مقصورات لممارسـات البغاء، إلا أن المهم فيها هو هذه الصورة التي تربط بين ممارسـات الجنس وأداء الطقس الوثني، أو بعبـارة أخرى تقـدّم دليلاً قاطعاً على وثنية العرب. أما تهمة المجوسـية، فهي تهمة أبطلها ابن مقبل الذي تزوّج امرأة أبيه، فقال:

هل عاشق نال من دهماء حاجته　　　في الجاهلية قبل الدين مرجوم(٢٥)

و«الجاهليـة» هنـا تعني فيما تعني«الوثنيـة»، ثم هو ينفي أن يكون مجوسـياً بفعله ذاك؛ لأن المجوس يعبدون النار، يقول:

كـأن مجوسيـاً أتى دون ظلــها　　　ومات الندى من جانبيه فأصرما(٢٦)

وصورة النار، لا تحتمل إلا أن يكون الرجل مجوسـياً، وابن مقبل –بعدُ– ليس من أولئك، فهو القائل:

لمشتـــاق يصفّقـــه وقـــود　　　كنـار مجوس في الأَجَم المُطـار(٢٧)

ولعل من الممارسات الوثنية قول حسان:

يريدون أن يخفوا من الله لعنـة　　　إذا مـا أتوها وهي باد غطاؤهـا

نسـاؤكم كنّـاتكم وبنـاتكم　　　مياميس أُحدان الفلوس عطاؤها(٢٨)

ومهمـا ألصقنـا بالفـرزدق تهمة السـبّ والشـتم، فـإن حديثه عن أفعـال الجاهلية يضفي قناعة على ممارساتهم، يقول:

أبـــاهل أيّ محكمـة أحلـت　　　لكـــم أخواتكم تحت الثيـــاب(٢٩)

وقال:

لا تمنعون لهم حـــرام حليلـــة　　　وتنـــال أيّمــهم وإن لــم تُخطب(٣٠)

ويدخـل فـي هذا موضوع «الزنى»، الذي كان ممارسـة مقبولة بـين الوثنيين. قال حسـان:

سـألت هذيل رسـول الله فاحشة　　　ضلت هذيل بما سالت ولم تُصِب(٣١)

وليس غريباً بعدُ أن يصف جرير نساء المشركين بأنهن ماجنات، فيقول:

غوان هــن أخبث مــن حميــر   وأمجن مــن نســاء مشركــات[٣٢]

وهي الفكرة نفسها الذي يردّدها الفرزدق، فيقول:

وأزنى من نساء مشركات[٣٣]

ولـن ندخـل في تفاصيل ما بين الوثنية والإسـلام من فروق جوهرية شاسـعة في طقوس الوثنية، وعبادات الإسلام ، فمثلاً يقول الفرزدق:

وأنتم زمـــام ابني نزار كليهمـا   إذا عُدّ عنـد المَشعَرين الفضــائل

وكانـت الجاهلية إذا وقفت بعرفات وبمزدلفة يعدّدون مآثرهم، فلما جاء الإسـلام، أمروا بذكر الله وترك ذلك، وهو قول الله عز وجل: ﴿فَاذْكُرُوا اللَّهَ كَذِكْرِكُمْ آبَاءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ (البقرة: من الآية ٢٠٠)[٣٤].

و لن ندخل أيضاً في تفاصيل أخرى تؤكّد الوثنية وتبرهن عليها، ممّا يستشفّ من بقايـا ممارسـات الوثنيين.[٣٥] فمنها عقر الإبـل والخيل على القبـور.[٣٦] وكذلك، أكل اللحم البشري. يقول جرير فيمن فعل هذا في الجاهلية:

إن القِــراف بمنخريــك لبــيّن   وسواد وجهك يـا بن أم عِفــاق[٣٧]

الاضطراب في تعريف الوثنية:

ومـع كل ذلـك، يأتـي محمـد رشـاد خليـل، فيفصّـل في هـذا الموضـوع تفصيلاً، ويقلب الأمور رأسـاً على عقب، ويدرس الأدب، كما قرأه عن غيره، فسـار على هديه، ويسـتخرج منه ما يسـتدل به على ما يرفضه العقل والمنطق والواقع؛ فهو يأتي بقول عبيد بن الأبرص:

مــن يســأل النــاس يحرمــوه   وســائل اللــه لا يخيــب

بــالله يُدرك كــل خيــر   والقــول فــي بعضــه تلغيـب

واللــه ليس لـــه شــريك   عــلّام مــا أخفت القلــوب

وهو يشرحه، فيقول: يقرر عبيد في هذه الأبيات عدة حقائق تطابق ما قرره الإسلام في حق الله تعالى، وهي:

١- أن المالك على الحقيقة هو الله... قال تعالى...

٢- يقرر عبيد: ﴿وَمَن يُشْرِكْ بِٱللَّهِ فَقَدِ ٱفْتَرَىٰٓ إِثْمًا عَظِيمًا ﴿٤٨﴾﴾ (النساء: من الآية٤٨).

٣- يقرر عبيد: العلم الكامل لله تعالى في قوله: «علّام ما أخفت القلوب»، قال تعالى: ﴿لَا جَرَمَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ (النحل: من الآية٢٣).

٤- يقرر عبيد أن لله تعالى الحكمة في التدبير، وذلك في قوله:

أعاقر مثل ذات رحم ... أو غانم مثل من يغيب

٥- يقول عبيد: إنه لا يجوز التسوية بين المتناقضات في حكم العقل، وإذ لم يجز ذلك فلا بد وراء ذلك من حكمة وتدبير من حكيم خبير. يقول تعالى: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ أَمْ هَلْ تَسْتَوِى ٱلظُّلُمَٰتُ وَٱلنُّورُ﴾ (الرعد: من الآية١٦).

ويواصل محمد رشاد خليل تحليله، فيقول:

أما طرفة فقد قرر لله كذلك عدة حقائق من حقائق الإسلام، وذلك في قوله:

فلو شاء ربي كنت قيس بن خالد ... ولو شاء ربي كنت عمرو بن مرثد

وقوله:

فأصبحت ذا مال كثير وزارني ... بنون كرام سادة لمسوَّد

والحقائق التي قررها طرفة هي:

١- حقيقة الربوبية...

٢- مطلق المشيئة...

٣- يترتب على ذلك أن العطاء والمنع، والرزق من الله تعالى...

ولا يفتأ يتابع تقريراته، فيقول:

كذلك قرر زهير عدة حقائق أساسية من حقائق الإسلام، وذلك في قوله:

فلا تكتمن الله ما في نفوسكم...

والحقائق التي قررها زهير هي:

١- شمول علم الله...

٢- أن الله يحاسب الناس على أعمالهم...

٣- أن الحساب نوعان: حساب مؤخر... وحساب معجل...

٤- أن الحساب المؤجل له يوم هو: يوم الحساب.

٥- أن أعمال الإنسان تسجل عليه في كتاب يدخر ليوم الحساب.

وعلى هذه الشاكلة من الاستشهادات يورد قولاً للبيد، وقولاً آخر للحارث بن حلزة، وقول النابغة في سليمان، عليه السلام، وقول عبديغوث، ثم يخلص إلى القول:

«مما سبق يتقرر أن العرب قد عرفوا الله تعالى باسمه الصحيح وهو: الله... عرفوا أن الله هو الرب صاحب الأمر في كل شيء من خلق ورزق وإحياء وموت، وجزاء ولم يشركوا معه في أمره أحداً من آلهتهم التي عبدوها، وهذا هوتوحيد الربوبية الذي عرفه العرب... كذلك أثبت العرب لله أسماء وصفات...».

ويؤكّد هذا، فيقول:

«لم يقع العرب في شرك الربوبية الذي يعني الإقرار لغير الله تعالى بالتفرد وحده بالملك والخلق والأمر، وإنما وقعوا في شرك الألوهية أي في عبادة آلهة غير الله زعموا أنها تقربهم إلى الله زلفى...»

ثم يأتي، فينقل عن شيخ الإسلام، ابن تيمية، ما يبطل كل أقواله السابقة، وهو قول ابن تيمية:

«إن مشركي العرب وغيرهم ممن يقر بأن الرب فاعل بمشيئته وقدرته وأنه خالق كل شيء،وأن السموات والأرض مخلوقة لله، ليست مقارنة له في الوجود، دائمة

بدوامه... هؤلاء المشركون الذين بين القرآن كفرهم وجاهدهم رسول الله -صلى الله عليه وسلم- على شركهم».

وما الجديد في كل هذا؟ وهذا هو القرآن الكريم يعلنه في كل حين. كان العرب كفاراً؛ أي: يعبدون الأصنام، كما قال شيخ الإسلام، ابن تيمية:

«إن مشركي العرب وغيرهم ممن يقر بأن الرب ...»

كل الوثنيين قاطبة لهم الرؤية نفسها، والاعتقاد نفسه، وليس العرب بأفضل من غيرهم حتى يقول:

«العرب عرفوا الله تعالى باسمه الصحيح وهو: الله الذي تفردت به العربية وليس له نظير في أي لغة أخرى، وهو اسم على ذات الإله سمى الله تعالى به نفسه، ولم يشرك العرب في لغتهم مع الله تعالى في هذا الاسم المفرد أحداً من آلهتهم التي عبدوها...». [٣٨]

أما قوله: «الله ... اسم على ذات الإله سمى الله تعالى به نفسه، ولم يشرك العرب في لغتهم مع الله تعالى في هذا الاسم المفرد أحداً من آلهتهم التي عبدوها...».، فهذا خاصّ بالمسلمين، أما العرب الوثنيون، فكل الدلائل على عكس ذلك تماماً، فهم أشركوا بالله تعالى كل الشرك، ولدى الساميين نظائر مشابهة، ولم يتحدّث القرآن الكريم عن الأمم الأخرى إلا بالمنطق ذاته الذي تحدّث به عن العرب، في مقارنة دائمة بين هؤلاء وهؤلاء، في تقسيمين رئيسين، هما:

توحيد الألوهية و توحيد الربوبية، وهذا شأن كل الديانات الوثنية في العالم. وعلى هذا، ينطبق على العرب ما ينطبق على كل الأقوام المذكورة في القرآن الكريم، من إنكار البعث، والحساب والجزاء، والصفات، والرزق ... إلخ. وأن الصلة المباشرة بين الوثني و«الله» هي الأصنام والمعبودات المجسّمة.

أما تقريراته المتعلّقة بعبديغوث؛ لأنه يقول: جزى الله قومي بالكُلاب ملامة، فإنه – وهو ينقل عن غيره مثل هذه الشواهد– لم يعد إلى قول عبد يغوث:

وأنحر للشَّرب الكرام مطيتي   وأصدع بين القينتين ردائيا

وقوله:

ولم أسبأ الزِّقّ الرويّ ولم أقل لأيسار صدق أعظموا ضوء ناريا[٣٩]

فهذه مظاهر وثنية خالصة، إلى جانب ما ذكره من غزو وإغارة واعتداء، وهو حال يوم «الكلاب».

على أن أمر محمد رشاد خليل قد يهون، فها هو علي أحمد الخطيب يضع كتاباً ضخماً في:

«الشرك في الجاهلية العربية عقيدة وأدباً»

وكان المفترض أن يكون العنوان هو «الوثنية»، أو «الكفر»، وليس «الشرك»، بما يحمل من التباس، وهو الالتباس الذي وقع فيه كل من تحدّث عن ديانة العرب قبل الإسلام؛ وهذا ما جر الخطيب إلى القول:

«آمن هؤلاء العرب عامة بالله مشركين معه من خلقه سواه، جاعلين بينه وبينهم نسباً، يرون هؤلاء الشركاء شفعاءهم عند الله –جل وتنزه– آمنوا بالله خالقهم دون سواه، شقّ فيهم السمع والبصر والفؤاد... وهذا المستوى من الإيمان يسلم لله – سبحانه – بأنه الخالق لكل شيء».

ويتحدّث عن البعث والحساب، فلا يستقرّ على رأي، فتارة يربطه بطريقة طقوس قدماء المصريين، وتارة أخرى يقول:

«هذه العقيدة –دون شرك ودون عقيدة– هي بقية دين إبراهيم الخليل، صلوات الله وسلامه عليه، بقيت عليها جماعة الحنفاء... الحنفاء –إذاً– يؤمنون بالله وحده، ويؤمنون باليوم الآخر ولا نستطيع في غير الحنفاء – ممن يؤمنون بالبعث – أن نعتبرهم موحدين؛ فأما عامة العرب فلم تكن تؤمن باليوم الآخر وما يستتبعه ،وكانت تشرك به –سبحانه– سواه...».[٤٠]

ولا نجد هنا رؤية واضحة عن الموضوع، الأمر الذي لا يختلف عن موقف الجبوري الذي يقول:

«إن وثنية ذلك العهد لم تكن – كما قد يظن – اعتقاداً متيناً بالأصنام، فقد كان كثير منهم، وبخاصة الأعراب، يسخرون منها ويهزأون بها، ولم يكونوا يؤمنون بأن هذه الأوثان والأصنام، خالقة مدبرة قادرة، ولم يكن الشرك إشراكاً في وحدانية الله، فالدلائل تشير –ويكفي أن يكون القرآن قد نص على ذلك– إلى أن عرب الجاهلية كانوا يؤمنون بالله الواحد القوي الخالق الذي بيده الأمر، وكان اتخاذهم الأصنام على أنها وسائط وشفاعات تقربهم إلى الله سبحانه، فالشرك هنا يلحظ من تقديس أصنام تنسب لها القدرة على الشفاعة لا الشرك في وحدانية الله».[٤١]

ومفهوم الشرك ليس واضحاً في ذهنه، فهو يأتي على الشواهد المتكررة في كتب الأدب والتاريخ، ويخلص إلى القول:

«إذا ما عرفنا كيف بدأ تقديس الأصنام وعبادتها نستطيع أن نتبين الأسباب التي جعلت غمار الناس يتشبثون بها ويبتعدون عن دين التوحيد...».[٤٢]

إلا أنه يقول:

«والملاحظ أن أهم بيئة رسخ فيها الدين، وتمسك أهلها بالأصنام هي مكة، قلعة الدين، ومجمع أصنام العرب، بينما نجد أن المناطق الأخرى أقل حماسة لعبادة الأوثان، وبخاصة البادية التي تنظر إلى هذه العبادة نظرة غير جادة».[٤٣]

وينزلق الجبوري مزلقاً آخر، حين يقول:

«عرفت في ذلك العهد فئة من المستبصرين الذين كانوا يترفعون عن عبادة تلك النصب والتماثيل وكانوا يتطلعون إلى دين التوحيد، دين إبراهم... وقد عرفت تلك الفئة بـ(الأحناف) ودينهم بـ(الحنيفية). وكانوا قد اعتزلوا الأوثان، وعافوا الميتة والدم والذبائح التي تذبح على النصب لغير الله... هم على دين العرب القديم دين إبراهم... والحنيف هو المسلم (حنيفاً مسلماً)... وهكذا يتضح... أن الإسلام والحنيفية على شرعة واحدة شرعة التوحيد والإيمان بالله الواحد الأحد، وما الوثنية إلا تشويه لدين إبراهيم وتحريف له وخروج عليه. لقد كانت الوثنية أهم الأديان التي عرفتها الجزيرة، وأكثرها شيوعاً وانتشاراً...».[٤٤]

وهـذا كلام ينقـض بعضه بعضـاً، فإذا كان الإسـلام هو الحنيفيـة، والحنيفية هي الإسلام، وكلاهما يعني التوحيد، فإن من كان قبل بعثة محمد، صلى الله عليه وسلم، بل محمد -صلى الله عليه وسلم - الذي ينبغي أن يكون أول الموحّدين، لم يكن يعرف حقيقة التوحيد، حتى جاءه الوحي، ومسألة أن يرفض عدد من الناس مسلك الوثنيين، لا يعني أنهم توصلوا إلى فكرة التوحيد، حتى وإن نسبوا أنفسهم إلى إبراهيم، فقد كان زيد بن عمرو بن نفيل باحثاً عن الحقيقة، ولم يكن يدركها، قال تعالى: ﴿ وَلَٰكِن رَّحْمَةً مِّن رَّبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّآ أَتَىٰهُم مِّن نَّذِيرٍ مِّن قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ ﴿٤٦﴾ ﴾ (القصص: من الآية٤٦). وإن كان هذا وحده كافياً لرفض أيّ تنبيه سابق بإشعار العرب بما هم عليه من ضلال، فما بالك والقرآن الكريم كله موعظة وعبرة في هذا الجانب؟

ذلك حديث عن العرب الوثنيين المتأخرين قاطبة، دون استثناء. وما زعمه الجبوري من أن التركيز الديني كان في مكة ،يعبّر عن عدم إحاطة بانتشار الوثنية، وبيوتات الأوثان في الجزيرة العربية ،سواء في البادية أو في مراكز التجمع السكاني.

تفسيرات خاطئة لبعض الإشارات عن الحنيفية:

لقد جرّ عدم استيعاب طبيعة الحياة بشتى أشكالها في الجزيرة العربية إلى كثير من الأخطاء العلمية؛ بحيث جاء نصرت عبدالرحمن، ليستدل على الحنيفية، قبل الإسلام، بقول أبي ذؤيب:

عرفت الديار لأم الرهيـ	ـن بين الظباء فوادي عشر
أقامت به فابتنت خيمة	على قَصَب وفُرات النهر
أقامت به كمُقام الحنيـ	ـف شهري جمادى وشهري صفر
تخيّر من لبن الآركا	ت في الصيف بادية والحضر
ألكني إليها وخير الرسو	ل أعلمهم بنواحي الخبر
بآية ما وقفت والركا	ب بين الحجون وبين السِّرر
فقالت تبرّرت في (حجنا)	وما كنت فينا حديثاً ببرّ

فـدع عنـك هـذا ولا تبتهـج / لخيـر ولا تبتئس عنـد ضُـرّ[٤٥]

ومن الواضح أن الصورة هنا لرجل متديّن من العرب جاء في اللسان:

«إنما أراد أنها أقامت بهذا المتربع إقامة المتحنّف على هيكله، مسروراً بعمله وتدينه؛ لما يرجوه على ذلك من الثواب».[٤٦]

ولا شبه بين مادة بناء «الهيكل»: وهو معبد مبني بالحجارة، وفق تخطيط معماري مناسب، وبناء هذه الأعرابية خيمة من قصب، على ضفة واد في نواحي شرق «عسفان»، حيث واديا «الظباء» و«عشر»، وإنما وجه الشبه هو الإقامة في ما يشبه المنزل القابل للإخلاء لأدنى عارض، في موقع لا يحتمل البنيان الشديد، والتحديد الزمني يخصّ (المرأة)، ولا يخصّ «الحنيف». قال الأعشى في مدح قيس بن معدي كرب، الوثني كذلك:

ومـا أيبُلـي علـى هيكـل / بنـاه وصلّب فيـه وصـارا

يـراوح مـن صلـوات المليـ / ـك طوراً سجوداً وطوراً جؤارا

بأعظم منـه تقى في الحسـاب / إذا النَّسمـات نفضن الغبـارا[٤٧]

ويقول حسان:

فلقـد يرانـي مُوعِدِيّ كأننـي / في قصر دُومة أو سواء الهيكل[٤٨]

فهذا هو «الهيكل»، وهو بناء للنصارى، يقع في داخل الكنيسة يقرب فيه القربان بخاصة، وفيه صور الصليب «صلَّب»، والراهب يدعو خاشعاً متضرّعاً، تفرّغ للعبادة ويداوم على السجود والدعاء، دونما انقطاع، وليس لمتديّن عارض.

ومن ثمّ، فقوله:

أقـامت بـه كمُقـام الحنيـ / ـف شهري جمادى وشهري صفر

إنما يعني وقت نزول (المرأة)، وهو وقت الخصب من ناحية، ومن ناحية أخرى، هو وقت إنجاب النياق:

تخيّر مـــن لبـن الآركـــــا ت فـــي الصيف بـــادية والحضر

و قـدّم جمادى الأولـى والآخرة على محرم وصفر، لإقامـة الوزن فقط، وصادف في هذه المدة الزمنية أن اتّفق الربيع مع هذه الأشــهر، أي: كان الربيع في هذه الأشــهر الأربعة الســابقة، وهذا الزمن: أواخر الشتاء والربيع هو الوقت الطبيعي لولادة الإبل، مما جعل (المرأة) تتخير من لبن الآركات ، وكما تصرف الشاعر، فقدّم وأخّر في الشـهر، تصـرّف هنا، فجعل الوقت صيفاً، بينما يصعب أن يكـون في الصيف «لبن الآركات»، تتخيّر منه كيفما تشاء؛ ذلك أن الصيف شديد الحرارة، كما قال عمرو بن الأهتم:

وكــائن مـن مصيف لا تـراني أعــرِّس فيـه تسفعني الحَرور[٤٩]

وهذا ينفي أية علاقة دينية هنا بالأشـهر الحرم. والغريب في الأمر أن هذه القصيدة قالهــا أبوذؤيب عندما بيَّت ناس من سـليم هذيل، فقتل منهـم، ورثى أبوذؤيب القتلى بهـذه القصيـدة؛ فجمع بين الرثاء وما أسـموه: الغزل، فأي غزل هـذا الذي يجمع بين الرثاء والغزل؟ انظر، قصيدة حسـان، في رثـاء حمزة رضي الله عنه.[٥٠] وأي علاقة تلـك؟ وأي غـزل هذا الـذي تتعدّد فيه الأسـماء، فهنا «أم الرهين»؟ وأي غـزل يبكي فيه الشـاعر –أي شـاعر– ماضيه، ويبكي شـبابه؟ بل أيّة أسـطورة تنشـأ فـي هذا الجو المشحون بالبكاء على القتلى؟ وهنالك من أمثال «أم الرهين»، في الجاهلية، أم عمرو:

سقـى أمّ عمـرو كـل آخـر ليلة حنـــاتم سـود مـــاؤهن ثجيج[٥١]

وهنالك أسماء:

أبالصرم من أسماء حدّثك الذي جرى بيننا يوم استقلّت ركابها[٥٢]

وقد تشـير كلمة «هيـكل» إلى أن المتديّن من الصابئة، ممن يتبـرّك بالماء، فيجاوره، وهذا أيضاً ما لا يتّفق مع الصورة، وإنما تدلّ الصورة على أن ذلك المتديّن بسـيط في عبادته، كبساطة تلك الأعرابية في مسكنها.

وكل الشـعر الـذي قالـه أبو ذؤيب –كغيره من الشـعراء– قاله في الفتـرة المتأخّرة مـن حياتـه، قبل مـوت أبنائـه، وكانت القوالـب الجاهلية هي المسـيطرة علـى تفكيره، حتـى إن صدمة موت أبنائه خلت من روح الاستشـهاد والجهـاد، فهي جاهلية المعنى والبنـاء. ومن الواضح أن الصورة لرجل متديّن من العرب. ويفرّق القرآن الكريم بين

أتباع الديانات المختلفة قبيل الإسلام، فهم: كفار مشركون، عبدة أصنام، ونصارى، ويهود، وصابئة، ومجوس. أما الأحناف، فهم المسلمون فقط، سواء في عهد إبراهيم وابنه إسماعيل، وما بعدهما بقليل، أو المسلمون الذين آمنوا برسالة محمد، صلى الله عليه وسلم. وأبوذؤيب يتحدّث عن الحجّ الوثني، قبل أن يسلم، ومن هنا، فـ«الحنيف»، في قوله، يعني: المسلم فقط؛ أي: أن هذا «الحنيف» من أوائل المسلمين الذين قبلوا دين التوحيد، الدين الجديد، فكان حاله أن اعتزل بدينه، يتعبّد لله، مما أصبح ظاهرة لفتت نظر الوثني، أبي ذؤيب، واسترعت انتباهه.

قال عمار بن أبي طَرَفة:

يا ربّ ربّ الرُّكّع العكوف ... وربَّ كل مسلم حنيف(٥٣)

وقال الحطيئة:

يقولون هل يبكي من الشوق حازم ... تخلّى إلى ذات الإله حنيف(٥٤)

أما صورة غير العرب الوثنيين في شعرأبي ذؤيب، ففي قوله، يصف البرق:

يضيء سناه راتق متكشّف ... أغرُّ كمصباح اليهود دلوج

كما نوَّر المصباح للعجم أمرهم ... بُعيد رقاد النائمين عريج

وجاء في شرح البيت الثاني:

«يريد: كما عرّج رجل، بعد ما نام الناس، فأسرج في الكنيسة»(٥٥)

وقال الأعلم الهذلي، في الجاهلية:

سود سحاليل كأنْ ... نَ جلودهن ثياب راهبْ(٥٦)

وقال ربيعة بن الكودن:

أرقت له ذات العشاء كأنه ... مصابيح عجم عند صرح معلَّق(٥٧)

وبهذا، يتضح أن الرائية التي ذكر فيها «الحنيف» هي من قصائده المتأخرة، التي قالها في حياته، وهي تسير وفق النسق العام لقصائده، ووفق النمط الكلي لقول

القصيدة الجاهلية، ونجد قصيدته الرائية الأخرى، تحكي جوّها حين يقول:

أمـن آل ليلى بالضجوع وأهلنـا　　بنعف اللـوى أو بـالصُّفَيَة عـير

رفعت لها طرفي وقد حال دونها　　رجــال وخيل مــا تــزال تغير

فــإنك حقــاً أي نظرة عــاشق　　نظرت وقـدس دونـــها ووقيــر

ديـــار التي قــالت غداة لقيتــها　　صبـوت أبـــاذئب وأنــت كبير

تغيّرت بعدي أم أصـابك حـادث　　مـن الدهـر أم مـرّت عليـك مرور[٥٨]

ولندع قوله: أصابك حادث من الدهر، فسـيجد من يستدل بهذا على «الدهرية» عند العـرب، ولا «دهريـة» إلا «دهرية» الوثنية في كل زمـان، إذ نجد هنا أن الفقد يجمع بين هاتـين القصيدتين، وهو في الثانية يتحدّث عن غـارات قبلية،[٥٩] قُتل فيها بعض أبناء عشيرته، التي لا يمكن أن تقع إلا قبيل الإسلام. أما قوله:

ديـار التي قــالت غداة لقيتــها　　صبوت أبـــاذئب وأنـت كبــير

تغيّرت بعدي أم أصـابك حـادث　　مـن الدهـر أم مرّت عليـك مرور

فهو المنطق نفسه في الرائية الأولى:

عرفـــت الديـــار لأم الرهيــــ　　ـــن بـين الظبـاء فـوادي عشرْ

وبعده:

فقـــالت تبـرّرت فــي (حجنـا)　　ومــــا كنت فينـــا حديثـــاً ببرّ

فـ(المـرأة) هنا هــي المرأة هنـاك، والحديث إلى الأطـلال هو الحديث نفســه في كلتا القصيدتــين، والقـول واحد فيهما: هذه تخاطبـه بعد زمن بعيد، يعكس حالة المشـيب والسنّ المتقدّمة، وتلك تكشف عن تلك الحالة، وكلا القولين يكشف الضعف والخور.

إذن، هنـاك بعـد زمنــي فاصل بين الوضعــين؛ الزمن الأول: زمن مـا قبل الأطلال، حيث «الصبا»، والإقدام، وهذا الزمن: زمن اليأس والاستسـلام. كانت (المرأة) شابة، مقبلـة على الحياة بـكل عنفوانها، وهكذا هو أيضاً، غيـر أن الرمزين مختلفان: (المرأة) هــي المرأة، لـم تتغيّر، ولم تتبـدّل، تطلب الحياة، وتتشـبّث بها، وهو عاجـز عن تلبية

رغباتها، وهذان وضعان لا يلتقيان، ولا يتحقّقان في الواقع؛ إذ لابد أن (المرأة) هي نفسها قد شاخت وكبرت، بعد أن كانت شابة يافعة ذات يوم، تتناغم معه في صباه، وفيما قبل تهدّم أطلاله، عندما كان هو كذلك، صبيّاً، غير عابىء بالوجود، وما نراه هو العكس تماماً.

وهذه هي الحالة نفسها في قصيدته الأخرى التي يقول فيها:

عفا بعد عهد الحي منهم وقد يُرى   بـه دَعس آثار ومبرَك جامل[٦٠].

فهنا لا يقتصر الحديث على المرأة، وإنما يتجاوزه إلى الحديث عن الساكنين جميعاً.

وكل هذا وقع في زمن سابق، قبل قول القصيدة، تفصله عن قول القصيدة سنون مديدة، وأما وقت قول القصيدة، فهو الآن، في هذا الزمن الذي تضعضعت فيه حالة الشاعر، وتدهورت نفسيّته، فكان الحديث إلى ذلك الزمن المتمثّل في (المرأة). ولهذا، كانوا دائماً يشبّهون الأطلال بما استغرق فيه التلف والتفتّت عمراً طويلاً، فهذا بشر بن أبي خازم يبيّن الطريقة التي يتّبعونها في الحديث إلى الأطلال، معبرين عن مرحلتين من العمر: الصبا والشباب في مقابل الكِبَر والشيخوخة، فيقول:

أمن دمنة عاديّة لم تأنَّس   بسقط اللوى بين الكثيب فعسعس[٦١]

فقوله: «عاديّة»، يأخذنا إلى زمن بعيد، موغل في القدم بالنسبة إلى عمره هو، فهناك تباين شاسع بين وقت الوقوف الآن، وذلك الزمن البعيد، وهو زمن سبقه زمن كانت فيه الحياة خصبة يانعة؛ أي: ما قبل الرحيل؛ أي: الطفولة والتدرّج في الحياة. وهنا تتمثّل المرأة، حاملة ذلك الجمال والحيوية ، فيقول:

ذكرت بها سلمى فظلت كأنني   ذكرت حبيباً فاقداً تحت مرمس

إذن، كل هذا كان في زمن ما قبل الرحيل، عندما كانت المنازل «بسقط اللوى بين الكثيب فعسعس»، عامرة زاهرة، ولم يكن ذلك إلا في فترة مشابهة، وهي الفترة التي كان فيها الشاعر صبيّاً يلهو ويلعب مع أترابه، اللاتي قد تكون «سلمى» منهن. ويؤكّد

هذا قوله:

تعنــى القلب مــن سَلمى عنــاء فمــــا للقلب مذ بــانوا شفــاء
هدوءاً ثم لأيــاً مــــا استقلـــوا لوجهتهم وقـــد تلــع الضَّحــاء
وآذن أهـــل سلمى بـــارتحــــال فمــــا للقلــب إذ ظعنـــوا عـــزاء
أكــاتم صــاحبي وجدي بسلمــى ولـــيس لـــوجد مكتتم خفـــاء
فلمـــا أدبـــروا ذرفت عيــوني وجهل من ذوي الشيب البكــاء[٦٢]

فـ«سلمى» في القصيدة الأولى فارقته منذ أمد بعيد، وعادت ديارها «عاديّة»، والآن يأتــي بالخطاب على أنها راحلة توّاً، إلا أنه حين قال: «وجهل من ذوي الشــيب البكاء»، كشــف عن واقع الحال، فـ«ســلمى» الأولى هي «ســلمى» الثانيــة، وكلتاهما رحلت في ذلك الزمن البعيد، ولم تبق إلا الذكرى:

ذكرت بها سلمى فظلت كأننـــي ذكرت حبيباً فــاقداً تحت مرمس

وعلى هذا النحو قال أبوذؤيب نفسه:

عرفـــتُ الديـــار كرقـــم الدوا ة يذْبِرهـــا الكـــاتب الحميـريّ[٦٣]

ووفق هذا التشكيل تأتي كل قصائده، لتعكس مرحلة متقدّمة من العمر، أصبح فيها كل شيء ذكرى! وهو هنا يرثي نشيبة، كما يرثيه أيضاً، في قصيدة أخرى، فيقول:

على حين ساواه الشباب وقاربت خطاي وخِلتُ الأرضَ وعثاً سهولها[٦٤]

وما الفرق بين قصيدة أبي ذؤيب الرائية، وقول حسان:

ألم تســأل الربع الجديد التكلمــا بمدفـــع أشــداخ فبرقــة أظلـــما[٦٥]

وبعد ذلك يقول:

أقــامت به بالصيف حتى بدا لها نَشــاص إذا هبت لـه الريح أرزما

فهم لا يذكرون التربّع في الصيف، وإنما يربطون التربّع بالربيع، والمعنى هنا على أنه الربيع، يتحقّق هذا من قول جابر بن حُنَيّ التغلبي:

فيا دار سلمى بالصريمة فاللوى إلـــى مدفـــع القيقـــاء فـــالمتثلَّم
ظللت على عرفانـها ضيف قفرة لأقضي منـــها حـــاجة المتلوِّم

أقـامت بـها بالصيف ثم تذكرت مصـائرهـا بين الجـواء فعيهم[٦٦]

والإقامـة فيما بـين الدهنـاء والصمـان «الصريمة ...»، لا تكـون أبداً فـي الصيف، وإنمـا يتربّع النـاس هذه الأماكن في زمـن الربيع. والذي يظهر أنهـم –في مثل حالة أبـي ذؤيـب– يغلّبون زمناً علـى زمن، فيدخلون الصيف في الربيـع، ولا يعنون به إلا الربيع، قال عبيد بن عبد العزّى السلاماني:

ربيعهـم والصيف ثم تحمّـلوا على جِلّـة مثـل الحنيـات ضمر[٦٧]

وقال عبدالله بن ثور العامري:

كنـانية ترعى الربيـع بعـالج فخيبر فـالوادي لهـا متصيِّف[٦٨]

كما قال الطرماح:

وظـلاً بدار مـن سليمى وطـالما مضى باللوى صيف لها وربيع[٦٩]

علـى أن هنـاك مخرجاً، قد يكـون مقبولاً لتعليل ذكر الربيـع والصيف في قول أبي ذؤيـب السـابق: وهـو أن تلك الإبـل – مبالغة منه في توفير النعيـم لصاحبته – ولدت شتاء، وبقيت دون أن يطرقها الفحل، ترعى أولادها، ترضعها، سنة كاملة، في انتظار أن يطرقها الفحل في عام قابل، وبهذا يتوفّر فيها اللبن، حاضرة وبادية.

لقـد أصبحـت رؤيـة «الحنيـف» ظاهرة تلفـت نظـر الوثنيين العـرب، فـإذ يتأكّد أن الديانتـين: اليهوديـة والنصرانيـة، كانتـا معروفتـين فـي الجزيـرة العربيـة، وغياب «الصابئـة» إلا من القـرآن الكريم، وأن «الحنيفية»، أي: الإسـلام، دين التوحيد، لم تعد معروفـة إلا مع بـدء دعوة النبي –صلى الله عليه وسـلم– فإن قـول صخر الغي، في وصف السحاب:

كـأن تـواليـه بـالمـلا نصـارى يساقون لاقوا حنيفـا

يتلاقـى مـع ذلك الاسـتنتاج؛ فصخر الذي قتل مشـركاً، في إحـدى غاراته، تحدّث عن «الحنيف»: المسـلم، وهذا ما بيّنه شـرح أشعار الهذليين، أي: أن صورة «الحنيف»: المسـلم في عهده، قبل أن ينتشـر الإسلام، اسـترعت انتباه صخر، فذكره، والصـورة

بالغة الدلالة في بيان العلاقة بين المسلمين الأوائل والنصارى؛ فهؤلاء النصارى الذين انغمسوا في الشراب، في عيدهم، هرعوا إليه منكبّين، مطأطئي الرؤوس، يسلمون عليه، وهم في جلبتهم وصخبهم، إجلالاً وتقديراً. وهذا الوضع لا يفعله النصارى مع أصحاب أية ديانة قبل الإسلام، وإنما شرّفوا به المسلم. أما أن هذيل كانت وثنية، فواضح من عبادتهم الصنم «سواع»، بين بيوتهم، في طرف ديارهم[٧٠]. قال أحدهم، في صورة جامعة لكل معاني الوثنية:

تراهم حول قيلهم عكوفاً كما عكفت هذيل على سُواع

تظلّ جنابه صرعى لديه عتائر من ذخائر كل راع[٧١]

ولم تسلم هذيل مبكّرة، وهذا واضح من غزوة «الرجيع»، في المنطقة التي غزا فيها الرسول -صلى الله عليه وسلم- بني لحيان، قوم أبي ذؤيب، هناك.[٧٢] وهذا واضح من قول أبي خراش، في الإسلام:

فليس كعهد الدار يا أم مالك ولكن أحاطت بالرقاب السلاسل

وعاد الفتى كالكهل ليس بقائل سوى العدل شيئاً فاستراح العواذل[٧٣]

واقع الحنيفية:

ولا يختلف الوضع فيما يتعلّق بقول أمية بن أبي الصلت، الذي يستشهدون به على «الحنيفية»، كما سيأتي: «إلا دين الحنيفة زور». ولو كان مسمى «الحنيف» - بأيّ معنى كان، غير المسلم - يدعو إلى الاعتزاز والتقدير، على غرار ما نقل صخر الغي: «نصارى يساقون لاقوا حنيفا» -مع أنهم في السريانية يرون الحنيفية فرقة ضالة- لما كان الوثنيون يقولون لمن أسلم منهم: «صبأت»، إذ كان من المفترض ألا يُسمَّى هؤلاء «الحنفاء»، بل «الصابئة»، وواحدهم: «صابئ»، وهو الذي خرج على ملة القوم، وهنا نجد أبا ذؤيب يسمي المسلم حنيفاً، في حالة السِّلم والموادعة؛ ولأنه الاسم الذي أصبح المسلمون الأوائل يُعرفون به، منذ أول الإسلام[٧٤].

والواقع:

لم تكن هناك «حنيفية» قبل الإسلام، أي: الإسلام، أو التوحيد، بعد أن انقطعت بُعيد

إسماعيل، عليه السلام، وكان العرب – فيما سوى من انتسب إلى ديانة معروفة، وهم قلة قليلة جداً – وثنيين قاطبة، ردّدوا اسم الله –جلّ وعلا– ترديداً، عن غير إيمان مباشر به، وهذه هي عقائد الوثنيين جميعاً، وليس العرب استثناء في هذا، واتّخذوا آلهة معبودة، جاء الإسلام، ليجتثّها، ويقضي عليها، وليجعل العلاقة مباشرة بين العبد وربه، وفيما عدا ذلك، فهو كفر، وشرك، ووثنية، بلا تسويغ وبلا مواربة. ولم يعرف العرب مسمى «الحنيفية»، فيستخدموه في أشعارهم، أو يطبّقوه في سلوكهم إلا بعد أن جاء الإسلام، وليس زيد بن عمرو بن نفيل بدعاً في هذا، فهو رجل فكّر، وقدّر، وتدبّر، وكان يبحث عن الحقيقة، ولم يكن دين إبراهيم بخاف عليه، فقد كان اليهود يعرفونه، كما ينتسب إليه كثيرون، إلا أن دين إبراهيم: الحنيفية، أو التوحيد، أو الإسلام، وبالشكل الذي دعت إليه الرسالة الإسلامية، لم يكن معلوماً عنده حقّ العلم؛ ولهذا ذهب يطلب معرفته. ولو كان شيئاً من هذا معلوماً عند أحد، لاتّهموا الرسول –صلى الله عليه وسلم– بتلقّيه منه. قال تعالى: ﴿ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾(النحل: من الآية١٠٣).

لقد طرح الشيخ، أبوبكر جابر الجزائري القول التالي :هل من حنفاء في بلاد العرب؟

و الجواب عن هذا السؤال الملح –مع الأسف–: أنه لم يكن في بلاد العرب في هذه الظروف حنفاء يؤمنون بالله وحده ويعبدونه بما شرع مخلصين له في ذلك. اللهم إلا ما كان من زيد بن عمرو بن نفيل الذي قال فيه الرسول صلى الله عليه وسلم:

إنه يبعث يوم القيامة أمة وحده.

فقد كان ينكر أعمال أهل الجاهلية ويصرّح ببطلان دين قريش ويقول لهم:

«والذي نفس زيد بن عمرو بيده! ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيري!». (٧٥)

كان زيد بن عمرو بن نفيل غير عالم بالتوحيد: الحنيفية، دين إبراهيم، حقّ العلم؛ ولهذا كان يقول:

«اللهم إني لو أعلم أحب الوجوه إليك، عبدتك؛ ولكني لا أعلم».

وهذا ما حقّقه ابن كثير، في قوله:

«زيد بن عمرو بن نفيل.. ضرب في الأرض، يطلب الحنيفية، دين إبراهيم... خرج إلى الشام، يلتمس، ويطلب في أهل الكتاب الأُوَل دين إبراهيم، ويسأل عنه، ولم يزل في ذلك... حتى أتى الموصل والجزيرة كلها، ثم... أقبل حتى أتى الشام، فجال فيها، حتى أتى راهباً ببيعته من أرض البلقاء، كان ينتهي إليه علم النصرانية... فسأله عن الحنيفية، دين إبراهيم، فقال الراهب: إنك لتسأل عن دين ما أنت بواجد من يحملك عليه اليوم، لقد درس مَن عَلِمه، وذهب من كان يعرفه، ولكنه قد أظل خروج نبي، وهذا زمانه»

ويمضي ابن كثير يتحدّث عن زيد:

«وقد شام اليهودية والنصرانية، فلم يرض شيئاً منهما، فخرج سريعاً حين قال له الراهب ما قال، يريد مكة، حتى إذا كان بأرض لخم، عدوا عليه، فقتلوه».

وينتهي ابن كثير إلى القول:

«بقي على فطرته من عبادة الله وحده لا شريك له، متّبعاً ما أمكنه من دين إبراهيم»[٧٦] إذن، فزيد دلّته الفطرة على دين الفطرة، وهو الاتّجاه إلى الله سبحانه وتعالى، دون واسطة، وتجنّب ما أمكنه، ما يخالف العقل، غير أن هذا الاستدلال لم يكن واضحاً في ذهنه؛ لأنه ذهب يبحث عنه، ولم يتحقّق منه، وحتى الراهب الذي انتهى إليه علم النصرانية، لم يكن يعلم شيئاً منه. وصدق رسول الله –صلى الله عليه وسلم– في قوله:

«كان زيد أمة وحده»؛ كان زيد متشكّكاً في الجاهلية في عبادة الأوثان، متطلّعاً إلى ما وراء الوجود. وكان أقصى ما توصّل إليه هو هذا، دون أن يستيقن، ويستثبت، وهذه هي حاله في مكة قبل خروجه إلى بلاد الشام، حتى إن النصارى على اختلاف نحلهم، لم يوجد فيهم، وقد أقبلت أنوار الإسلام، من كان على التوحيد، سوى رجل خارج جزيرة العرب، لم يكن على دين إبراهيم، وإنما له علم به فقط. وما حظي به

زيد من تقدير في الإسـلام، يعود إلى نبذه عبادة الأصنام والممارسـات الوثنية فقط، دون إدراك للحقيقة الأزلية التي جاء بها الإسلام، وهي: الله وحده لا شريك له، إلا أن مجرّد ذلك التوجّه منه، كان بمنزلة: «عبادة الله وحده لا شريك له».

جاء في السيرة:

«أربعة نفر... هم: ورقة بن نوفل... وعبيدالله بن جحش... وعثمان بن الحويرث... وزيد بن عمرو بن نفيل... قال بعضهم لبعض: تعلمون والله! ما قومكم على شيء!

لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيم... التمسوا لأنفسكم ديناً... فتفرقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية: دين إبراهيم، فأما ورقة بن نوفل، فاستحكم في النصرانية... وأما عبيدالله بن جحش، فأقام على ما هو عليه من الالتباس حتى أسلم...».

إذن، فحالة زيد كحالة ابن جحش، التباس، ولا يقين، واليقين هو الإسلام.

والملاحظ أن الشعر المنسوب إلى زيد بن عمرو بن نفيل، بل حتى الشعر المنسوب إلى ورقة بن نوفل، هو ممّا تأثّر بالإسلام تأثّراً واضحاً، حتى إنه ينسب إلى أمية بن أبي الصلت الذي كان شعره نسجاً على السور القرآنية، كما نسب إلى زيد قوله:

وأسلمت وجهي لمن أسلمت	له الأرض تحمل صخراً ثقالا
دحاها فلما رآها استوت	على الماء أرسى عليها الجبالا [٧٧]

وقول ورقة بن نوفل في رثاء زيد بن عمرو:

رشدتَ وأعلمت ابن عمرو	تجنّبتَ تنّوراً من النار حاميا
بدينك ربّاً ليس ربّ كمثله	وتركك أوثان الطواغي كما هيا [٧٨]

ومن الواضح أن ما نُسب إلى زيد بن عمرو متأثّر بالقرآن الكريم:

ولكن أعبد الرحمن ربّاً	ليغفر ذنبي الربّ الغفور
فتقوى الله ربكم احفظوها	متى ما تحفظوها لا تبوروا
ترى الأبرار دارهم جنان	وللكفّار حامية سعير

وقوله:

وخزي في الحيـاة وإن يموتـوا يلاقـوا مـا تضيق بـه الصدور[٧٩]

ويتأكّد هذا الأمر جليّاً في قضية أميّة بن أبي الصلت، في قوله:

كل دين يوم القيـامة عند اللــ ـــه إلا ديـــن الحنيفـــة زور[٨٠]

وقوله:

رب الحنيفـة لـم تَنفَذ خزائنهـا مملوءة طبـق الآفـاق سلطـانـا[٨١]

فـ «الحنيفية» هنا هي: الإسلام، دين التوحيد، ولم يكن أحد يعلم دين التوحيد، قبل البعثة، حقّ العلم، حتى أشد الناس علماً، راهب الشام، وأكثرهم حرصاً على معرفته، زيد بن عمرو بن نفيل. ولم يقل أميّة هذا الشعر ذي المظهر الإسلامي في الجاهلية قطّ، وإنما قاله بعد أن أدرك الإسلام. يقول أمية في مرضه الذي مات فيه:

«أنا أعلم أن الحنيفية حقّ، ولكن الشكّ يداخلني في محمد»[٨٢].

ألا يعني أمية بـ «الحنيفية» هنا: الإسلام؟ إذن، تأثّر أمية بالإسلام، ولم يسلم! ولن ندخل في جدال حول شعر أميّة، فشعره في مدح عبدالله بن جدعان، في الجاهلية، دليل صادق على خلو هذا الشعر من أية معان دينية، فلما جاء الإسلام، قال شعراً صاغه على غرار السور المكية تحديداً، وبطبيعة الحال، فليس كل هذا الشعر له، ففيه شعر كثير لا يتلاءم مع طابع ذلك الشعر بوجه عام. فمثلاً ليس في اليهودية والنصرانية تفصيل عن الجنة والنار، بينما يأتي أمية بمثل ذلك التفصيل، كما جاء في القرآن الكريم[٨٣]. وكذلك، هو يتحدّث عن مريم، تماماً كما أخبر الله تعالى في القرآن الكريم أيضاً.[٨٤] وليست هذه القصة وفقما جاء في العهد القديم، عن مريم، أخت موسى، ولا كما جاء في العهد الجديد عن مريم، أم المسيح عليه السلام؛ لأنه يقول فيها، خلافاً لما هم عليه، ووفق الرؤية الإسلامية:

وفي دينكـم من رب مريم آيـة منبّئـة والعبد عيسى بن مريم

حتى إنه يذكر هنا «الرحمن»، الاسم المجهول في الجاهلية:

أنيبي وأعطي مـا سئلت فإنني رسول من الرحمن يأتيك بـابنم

وهو يأتي بقصة النبي صالح –عليه السلام– مع قومه ثمود، كما جاءت في القرآن الكـريم تمامـاً.[٨٥] بينما كانت في الشـعر الجاهلـي قصة مضطربة تنسـب إلى «عاد» أيضاً.[٨٦] وتحوّلـت إلى أسـطورة لها علاقة بالآلهة: «رغا فوقهم سـقب السـماء».[٨٧] وكان هذا هو المتوقّع، لا أن نجد نسـخة طبق الأصل لأقوال القرآن الكريم؛ وهذا هو ما فعله حسّـان بن ثابت، في الإسـلام.[٨٨] على أن نضع في الاعتبـار أن معرفة إبراهيم وإسماعيل –عليهما السلام– لم تكن خافية عند أهل الكتاب.

ومهما قيل عن علم أميّة، بل عن علم سواه، فهذا القصص الذي يأتي به قطعاً متأثّر بالقـرآن الكـريم، في فتـرة نزول الوحي الأولى، وقد لبث الرسـول – صلـى الله عليه وسلم – في قومه يخبرهم بأخبار الأمم الغابرة. قال تعالى: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ مَا كُنتَ تَعْلَمُهَا أَنتَ وَلَا قَوْمُكَ مِن قَبْلِ هَذَا فَاصْبِرْ إِنَّ﴾ (هـود: من الآية ٤٩).

وهذا حديث عن قوم نوح، عليه السـلام، فما بالنا نثبت لأميّة شعراً سبق الإسـلام، يذكر فيه قصة نوح[٨٩].

والذي لا ريب فيه أن شـعر أمية الديني– أو مجمل الشـعر المنسوب له، فيما يتعلّق بالحديث عن أمور الدين– لا يختلف في تعبيراته وطوابعه الفنية عن الشعر الإسلامي في عصر صدر الإسلام، نجد أصداء هذا في شعر حسان، وفي شعر كعب بن مالك، وفي شعر عبدالله بن رواحة، من شعراء الإسلام، مع فارق كبير بين من آمن ومن كفر، بين هؤلاء الذين تمسّكوا بالإسلام، وذاك الذي رفضه، والفرق جدّ كبير بين كل هؤلاء الذين صاحبوا الرسـول –صلى الله عليه وسلم– طيلة حياته، والشعراء المخضرمين الآخريـن مـن أمثال الحطيئـة، وحتى العباس بن مـرداس، والنابغة الجعـدي، ولبيد، وأبـي بن أبي مقبل، مع أن الجعدي ولبيداً كانـا الأكثر تأثّراً، إلا أن الصياغات القرآنية والدينية لم تأخذ شـكل التقليد والمحاكاة، أو الالـتزام، كما وضح هذا في شعر أمية، أو في شعر شعراء الرسول، صلى الله عليه وسلم. سمع الكفّار في مكة والطائف، أقوال

أميّة، فلم يعترضوا عليها؛ لأنهم عدّوها تعبيراً، ولم يروا فيها دعوة إلى التغيير، ولهذا وجدنا تطابق الموقفين حين أعلن أميّة وقوفه إلى جانب الكفّار، فرثى قتلى بدر –ومن اللافت أن القصيدة تخلو من أي معنى ديني– وقال:

مــــاذا ببــــدر فـــــالعقنـــــ ـقل مـــن مرازبـــة جحـــاجحْ[٩٠]

وكان الشيخ محمد بن عبدالوهاب على وعي تام بهذه القضيّة التي تاهت فيها الدراسات الحديثة، ونحن منها في حيرة وبلبلة؛ لهذا الإصرار على عدّها قضية، محتجّين بهذا الشعر الجاهلي أو المنسوب إلى الجاهلية، ممّا تضمّن مثل تلك التعبيرات. وليس هذا فحسب، بل إن الشيخ –رحمه الله– تناول مسائل الجاهلية برمّتها، فأبدى فيها آراء حاسمة، كان على الدارسين المعاصرين الالتفات إليها، لا الالتفاف عليها. وهذا ما فصّله الشيخ الفوزان، فقال:

«أما الأميّون، فالمراد بهم: العرب الذين لا يدينون بالديانتين...»:

وقال:

«أما الجاهلية، فالمراد بها.. قبل بعثة النبي –صلى الله عليه وسلم–؛لأنه قبل بعث النبي –صلى الله عليه وسلم– كان العالم يموج في ضلال وكفر..»

كما قال:

«وأما العرب، فكانوا على قسمين: قسم اتبع الديانات السابقة... وقسم كانوا على الحنيفية: دين إبراهيم، ولا سيما في الحجاز، في أرض مكة المكرمة. إلى أن ظهر فيهم رجل يقال له: عمرو بن لحي الخزاعي ... غيّر دين إبراهيم».

وفي خضم تفصيل الشيخ الفوزان لم يستثن من كلّ أولئك إلا جماعة قليلة قال عنها:

«إلا بقايا من أهل الكتاب كانوا على الدين الحق، لكنهم انقرضوا قبل البعثة، فأصبح الظلام حالكاً في الأرض».[٩١]

والواقع أن الطريق على العرب كان مسدوداً، فإما اعتناق الديانات التي عاصروها، وإما التشبّث بالوثنية؛ أما إحياء الحنيفية: التوحيد، فكان معجزة القرآن الكريم الذي جاء بها وحده. ولو أدرك أحد هذا قبل البعثة، لكان محمد -صلى الله عليه وسلم- وليس زيد بن عمرو بن نفيل. قال تعالى: ﴿ لِّسَانُ ٱلَّذِى يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِىٌّ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِىٌّ مُّبِينٌ ﴿١٠٣﴾ ﴾(النحل: من الآية١٠٣) .

توحيد الربوبية:

إذن، كان العرب قاطبة وثنيين، وثنيين بكل ما تحمل الكلمة من مدلول؛ فهم يستخدمون الألفاظ استخداماً مجرّداً من الاعتقاد، فقد ذكروا لفظ الجلالة «الله»، إلا أنهم كانوا يؤمنون بمعبوداتهم المجسّمة، شأن كل الوثنيين في العالم القديم، وكانوا شديدي التمسّك بوثنيّتهم؛ قال ابن حزم، بعد أن استثنى اليهود والنصارى من العرب: «وكانت سائر قبائل العرب عبّاد أوثان»(٩٢).

يقول حاتم:

وما زلت أسعى بين خُصّ ودارة ... ولحيان حتى خفت أن أتنصرا(٩٣)

وهذا هو ما حكاه القرآن الكريم عنهم جميعاً، حتى إن قول أوس بن حجر:

وباللات والعزى ومن دان دينها ... وبالله إن الله منهن أكبر (٩٤)

يمكن أن يقرأ على أن الجاهليين عبدوا مجسّماً للذات الإلهية، تنزّه الله عما يفعلون، بحيث يصبح هذا المجسّم مكمّلاً للثالوث: اللات والعزى، وقد حل هنا محل «مناة»، كما يمكن أن يقرأ وفق الاعتقاد الوثني العام في القوة العليا؛ إذ لم يكن العقل الوثني يتصوّر الاتّصال بتلك القوة إلا عن طريق الوسائط، فإذا أصبح لفظ الجلالة نفسه، -جلّ الله وعز-، مجرد اسم يتفوّه به العرب، فإنه يمكن القياس على هذا فيما جاء من ألفاظ، مثل قول عبيد بن الأبرص السابق:

من يسأل الناس يحرموه ... وسائل الله لا يخيب

بالله يُدرك كل خير ... والقول في بعضه تلغيب

والله ليس له شريك ... علّام ما أخفت القلوب

فلـو صدقت هذه الأبيات، ولـو عرف عرب أواخر الجاهلية هـذه القضية: التوحيد، لما كان ثمّة ما يستدعي رسالة جديدة كل الجدة، أدهشتهم، وأثارت حفيظتهم، ولتكن تلك الأبيات صادقة، فإنها ستقع –إذن– في إطار الفهم الصحيح للوثنية عند العرب؛ أي: هـذه صياغـات، وتعابير، وتراكيب، يردّدها الجاهليـون، دون اعتقاد بها، ذلك أن الاعتقاد الراسـخ لديهم هو ذاك؛ فأما الصحيح، والمتيقّن به عندهم، فهو أنهم يعبدون مَـن دونـه، من أوثان وأصنام، وآلهة. أو هو في الواقع توحيد الربوبية. ينكشـف هذا من قولهم في التلبية:

لبيـــك إن الحمـــد لـــك　　　والملـــك لا شريـــك لـــك

فهذا جزء من التلبية، وفيه إقرار بوحدانية الله، وعدم الشرك به، وهذه هي الصياغة الباقيـة فـي قولهم، يقولونها بأفواههـم، وتنكرها قلوبهم؛ ذلك أن الجـزء المكمّل لهذه التلبية هو:

إلا شريك هو لك　　　تملكه وما ملك　　　أبو بنات بفدك[٩٥]

هذه هي عقلية الوثني، حقّ، يفسده باطل ويسيطر عليه، فكما أصبحت تلك الألفاظ مفرغـة من مدلولها التوحيدي، فما هي إلا أقـوال موروثة، تصبح حتى التلبية التي لا يكمّلهـا مثل ذلـك الجزء تلبية وثنية أيضاً، لا تتوجّه لله وحـده، بل يتوجّه فيها الوثني للآلهة، كقولهم:

لبيـــك ربنـــا لبيـــك　　　والخيـــر كلـــه بيديـــك[٩٦]

فمـن بيديـه الخير كله، والنفـع والضرّ كلاهمـا، ليس الواحد الأحد الذي لا شـريك لـه، تنزّهت أسـماؤه، وجلّت صفاته، وإنما هو الصنم، وإن حجّ الجاهليون، ومارسوا بعض الشعائر الإبراهيمية، فقد تحوّلت هذه الشعائر إلى طقوس وثنية. وبهذا تتهاوى كل الدعاوى التي تروّج لإيمان العرب بالقضاء والقدر في الجاهلية، أو ذكر «الرحمن»، إلى درجة أن يذهب بعضهم إلى قبول قول لبيد:

ألا كل شيء مـا خـلا الله بـاطل　　　وكـــل نعيـم لا محـالة زائـــل[٩٧]

على أنه قاله في الجاهلية. بينما كل ألفاظ البيت وتفكيره إسلامي خالص.

ألفاظ ذات دلالات بين الجاهلية والإسلام:

وإذا لم يكن قول زهير:

ومن ضريبته التقوى ويعصمه   من سيّئ العثرات الله والرحم[٩٨]

مختلطاً بقول إسلامي، نسبوه له -مما ينسحب على أقوال كثيرة مشابهة- أو على حد قول الأصمعي في مناسبة مشابهة، وهو أحد رواة البيت السابق:

«جامع زهير قوماً من يهود، أي: قاربهم، فسمع بذكر المعاد، فقال في قصيدته: يؤخّر فيوضع ...»[٩٩]

فهذه الألفاظ ليست ألفاظاً إسلامية دينية، وإنما ألفاظ دنيوية ماديّة حياتيّة. قال المرزباني:

«إن زهيراً كان جاهلياً كافراً»[١٠٠]

كان زهير وثنيّاً، كما كانت كل أسرة زهير وثنية، كبقيّة العرب، يقول بجير لأخيه كعب:

من مبلغ كعباً فهل لك في التي   تلوم عليها باطلاً وهي أحزم

إلى الله لا العزى ولا اللات وحده   فتنجو إذا كان النجاء وتَسلم

لدى يوم لا ينجو وليست بمفلِت   من النار إلا طاهر القلب مسلِم

فدين زهير وهو لا شيء دينه   ودين أبي سُلمى عليّ محرَّم[١٠١]

أي: أن تعليل الأصمعي تعليل تسويغي فقط، وإلا فزهير يعبّر عمّا عبّر عنه الجاهليون الوثنيون جميعاً، من اعتقاد بالحياة في العالم الآخر، كما هو حال الفراعنة. وبالمثل قال عبيد:

بأنكم في كتاب الله إخوتنا   إذا تُقسّمت الأرحام والنَّسم[١٠٢]

وقوله، في حجر، والد امرىء القيس:

أنت المليك عليهم   وهم العبيد إلى القيامه[١٠٣]

ومثل هذا «البر» و«التقى»، في قول بشر، في رثاء أخيه سمير:

إن الـذي جمـع السماحة والـــ ـــنجـدة والبـر والتقى جُمَعــا[١٠٤]

فعلـى الرغم من أن هناك رواية أخرى هي: «السـماحة والحـزم والقوى»، ممايدلّ علـى التحريـف في الروايات، فإن مفهـوم «البر» ومفهوم «التقى» هنا ليسـا مفهومين إسـلاميين، وإنما هما مفهومان مرتبطان بالممارسـات اليومية للإنسان الجاهلي، في غيـر توجّـه بهما إلى اللـه جلّت قدرته؛ كأن يعنـي «البر»: الكـرم، وكأن يعني «التقى»: الحفظ والرعاية مثلاً. ومثل هذا نجده في قول عبيد:

إني لأخشى الجهول الشَّكسَ شيمته وأتقي ذا التُّقى والحلم بـالراح[١٠٥]

فـ«التقـى» هنا لا علاقة بخشـية الله سـبحانه، وإنما لـه ارتباط بالحـذر والتعقّل. وهكذا، قول المتلمس:

وأعلـم علـم حـق غير ظـن وتقـوى اللـه مـن خيـر العتـاد[١٠٦]

فكل ذلك يتعلق بالأمور الدنيوية، لا الأخروية، حتى في الرواية الأخرى: «خير في المعاد»، والرواية الأولى هي المناسبة؛ لاهتمام الوثني بالذكر والشهرة. ومن ذلك قول عمرو بن قميئة:

تصـدّق علـيّ فـإني امـرؤ أخـاف على غير جرم نَكـالا[١٠٧]

و ينطبق هذا على قول لبيد، في مطوّلته التي قالها قبل الإسلام:

فـاقنع بمـا قسم المليك فإنمـا قسم الخلائق بيننـا قسـامهـا[١٠٨]

وكذلك قول المتلمس:

وتهجرك الإخوان بعدي وتُبتلى وينصرني منك المليك فلا تدري[١٠٩]

وقول الأعشى:

وعلمتَ أن النفس تلقى حتفهـا ما كان خالقها المليك قضى لهـا[١١٠]

فالصفـة «المليك»، لا يمكن أن تكون إلا صفة إسـلامية، اختـصّ بها الله تعالى، قال حسان:

فلمــا أتـــانـــا رســـول المليــــ ك بـــالنور والحـــق بعد الظُّلَــم

ركنـــا إليـــه ولـــم نعصـــه غداة أتـــانـــا مـن ارض الحـرم

وقال آخر:

وقلنـــا صدقت رســـول المليك هلـــم إلينـــا وفينـــا أقـــم

فنشــــهد أنـــك عبـــد المليـــ ك أرسلـــت نـــوراً بديـــن قَيِـــم[١١١]

وقال الحطيئة في الإسلام:

تحـــنّن علـــي هـــداك المليـــك فـــإن لكـــل مقـــام مقـــالا[١١٢]

أمـا الصفـة الجاهليـة، فواضحة فـي قول علبـاء بن أرقـم، الشـاعر الجاهلي، في النعمان:

وأيّ مليـــك مـــن معـد علمتـم يعذّب عبداً ذي جلال وذي كرمْ

ثم يحلف بالله:

فوالله مـا أدري وإني لصـادق أمِن خَمَر يأتي الطِّـلال أم اتّخَمْ[١١٣]

وعلى هذا، فنحن هنا أمام أمور خمسة، هي:

الأول: أن تكـون هـذه الصفة غير خاصّة بالله تعالـت قدرته، وإنما برئيس القبيلة، وهو المعنى الذي أراده لبيد، كما هو واضح من قولـه:

وكنت إمـــامنـــا ولنـــا نظـــامـــاً وكـــان الجَزعُ يحفظ بالنظـــام [١١٤]

وهو أكثر وضوحاً في قوله الآخر ، مبيناً طريقة القسمة:

ومقسِّـم يُعطي العشيرة حقــــها ومغذمِر لحقوقـــها هَضّـامـــها

فضلاً وذو كرم يعين على الندى سمح كسوب رغـائب غنـامـها

من معشر سنّت لهـم آبـاؤهـم ولكل قـــوم سُنّـــة وإمـــامـــها

فاقنع بما قسم المليك...

وإذا الأمـــانة قُسِّمت في معشر وفى بآخر حظّنـــا قَسّـــامـــها

فبنى لنـــا بيتـــاً رفيعـــاً سمكه فسمـــا إليه كهلـــها وغلامـــها[١١٥]

أو تختص الملك، كما مرّ فيما نُسب لعبيد: «أنت المليك...».

الثاني: أن «المليك» صفة، أو اسم لأحد الآلهة.

الثالث: أن هذه الأسماء و الصفات، بشكل عام، أفرغت من مدلولاتها العقدية، لتصبح مجرد ألفاظ يردّدها الوثنيون، إثباتاً لتوحيد الربوبية فقط. ولو أنهم اعتقدوا بها، على الحقيقة، لتنافى هذا مع التعددية الوثنية؛ لأنها من صفات الكمال التي لا تختصّ إلا بالذات الإلهية.

الرابع: أن هذه الصفة -وربما بقية الصفات- سقطت إلى الشعراء الوثنيين من أقوال الجماعات النصرانية التي اتصلوا بها، كما قال الأعشى: «يراوح من صلوات المليك..»، وهو الرأي نفسه الذي أدلى به الأصمعي فيما يخصّ زهيراً.

الخامس: أن الرواة عدّلوا، وبدّلوا في الألفاظ والمعاني التي تحمل أفكاراً وثنية، واستبدلوا بها أفكاراً إسلامية.

ويقع في هذا النطاق قول عبيد:

حلفت بالله إن الله ذو نعَم لمن يشاء وذو عفو وتصفاح

الذي علّق عليه الجبوري، بقوله:

«ونجد في الشعر الجاهلي الدلائل الكثيرة الواضحة الصريحة التي تؤكد إيمان الجاهليين بالله وتوحيده والقسم به، وأنه خالق الخلق وواهب النعم».[١١٦]

فهل نحن هنا أمام توحيد الربوبية، الذي أثبت القرآن الكريم أن الوثنيين قاطبة يؤمنون به، وهو نسبة الأفعال إلى القوة العليا «الله»، أو أمام توحيد الألوهية، الذي يسعى القرآن الكريم كله إلى إحلاله محلّ الوسائط البشرية: الأصنام؟ فإذا كنا أمام توحيد الربوبية، فقول عبيد وأمثاله، يندرج تحت الوثنية، أما إذا كنا أمام توحيد الألوهية، فعبيد وأمثاله وثنيون، لا اختلاف بينهم. غير أنه مهما حاولنا التوفيق بين الجاهلية ومبادئ الإسلام، تبعاً لإصرار أولئك، فإن أحداً لن يقبل أبداً قول عبيد، على أنه من أقوال أهل الجاهلية:

تلك الموازين والرحمن أنزلها رب البرية بين الناس مقياسا[١١٧]

كان على أولئك الذين حاجّوا، وجادلوا، وأكثروا من تجميع الشواهد التي ذكر فيها الوثنيون لفظ الجلالة «الله» -وما استتبعه من أسماء وصفات - ثم ساقوا الحجج والقناعات بتأكيد «الحنيفية»: وحدانية الله -سبحانه وتعالى- عند العرب قبل الإسلام، أن يثبتوا عكس ما قاله القرآن الكريم، حيث لا توجد آية واحدة، أو سورة واحدة، تدل على أن العرب قاطبة -غير أولئك الذين ميّزهم بديانات خاصة - كانوا أهل توحيد، أو أهل شرك بمعنى الاعتقاد بتوحيد الألوهية: وهو الفاصل بين الوثنية والإسلام، وإنما يقطع القرآن الكريم قطعاً تاماً بأن أولئك العرب كانوا وثنيين، أهل شرك وكفر على حدّ سواء.

وحين يقول لبيد:

بحمد الإله ما اجتباها وأهلَها ... حميداً وقبل اليوم منّ وأَنعما(١١٨)

فإن أخذنا القول على أنه قاله في الجاهلية، وقبل إسلامه، فلا مناص من تطبيق الاحتمالات السابقة عليه؛ ذلك أنه وثني يمارس كل أعمال الوثنيين، ومن أبرزها الإقبال على الخمر والميسر، يقول في قومه بلا استثناء:

عهدي بها الأَنَس الجميع وفيهم ... قبل التفرّق ميسر ونِدام(١١٩)

ويقول عن نفسه:

وجزور أيسار دعوت لحتفها ... بمَغالق متشابه أجسامها(١٢٠)

وعلى الرغم من أن الوثنيين عامّة يدّعون أن الأصنام ما هي إلا وسائط يتقرّبون بها إلى الله جلّ وعلا، فإن القرآن الكريم يكذّبهم حتى في هذا الزعم، قال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلْخَالِصُ وَٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ مِن دُونِهِۦٓ أَوْلِيَآءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ إِنَّ ٱللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِى مَا هُمْ فِيهِ يَخْتَلِفُونَ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهْدِى مَنْ هُوَ كَٰذِبٌ كَفَّارٌ ۝٣﴾(الزمر:٣)، إن «زلفى» هنا تعني أن الكفّار يكذبون، حتى في ذكرهم «الله»، بينما نجد «زلفى»، تعني التقرب إلى الله على الحقيقة، في قول ضابىء بن الحارث، الشاعر المخضرم، متأثّراً بالآية السابقة:

فكرّ كما كرّ الحَواريّ يبتغي ... إلى الله زلفى أن يكُرّ فيقتلا(١٢١)

وقال الفرزدق:

فقــال لهـــا إني أريدك زلفــة إلـــــــى اللـــــــه ...[١٢٢]

إن احتجـاج الدارسـين المعاصريـن بمعرفـة العرب لله جـل وعز، معرفـة توحيد، أثبـت بطلانه شـيخ الإسـلام ابن تيميـة، حين بـيّن أن الفطرة السـليمة تقـرّ بطبيعتها بوجـود الـربّ، وتعتـرف فطريّاً بـه، لما تحتاجه من لجوئهـا إلى قوة عليا تسـتنقذ بها حلول المصائب، ومن ثم، فإن الشـرك الذي وقع في جميع الأمم يناقض تماماً الإقرار بالربوبية، كما سـجل القرآن ذلك في كثير من آياته التي تتحدّث عن المشـركين، كقولـه تعالـى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلْ أَفَرَأَيْتُم مَّا تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ﴾ (الزمر: من الآية٣٨)، وقوله سبحانه: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ خَلَقَهُنَّ الْعَزِيزُ الْعَلِيمُ ۝٩﴾ (الزخـرف: ٩)، إلا أن المشـركين لـم يحققـوا توحيـد الألوهيـة.[١٢٣] وسـورتا الزمـر والزخـرف كافيتـان لبيـان حالة العـرب الدينية قبل الإسـلام. وإذا كانـت الحجة هي مجرد ذكر الله، فإن المشركين كانوا يحلفون أيضاً بـ«اللات»، قال المتلمس:

أطـردتني حـذر الهجـاء ولا والــلات والأنصـــاب لا تئـل[١٢٤]

وقال الحارث بن هشام:

على أنني واللات يا قوم فاعلموا بكـم واثق أن لا تقيمـوا على تبل[١٢٥]

والأصنـام، والأنصاب، وكذلك، القرابين المقدمة للآلهة، هي من أسـاسـيات الديانة الوثنية. يقول حسان:

سـائل أبـاكرب وسـائل تبعـاً عنـــا وأهـــل العِتـــر والأزلام[١٢٦]

وأي اعتراف بالله العظيم، وهم أنفسـهم يثبتون أنهم عبدة أصنام؟ قال مقيس بن صبابة:

حللت به وتري وأدركت ثؤرتـي وكنت إلى الأوثـان أول راجـع[١٢٧]

وقال حسان:

أمـا قريش فـإني غير تـاركهم	حتى ينيبوا من الغيـات للـرشد
ويتركوا اللات والعزى بمعزلـة	ويسجدوا كلهم للخـالق الصمد[١٢٨]

وقال غيره:

أقسـم باللـه ومـا حجَّت بلِـي	ومـــا علــى العزّى تُعِزّه غَنِـي

وقد حلفت عند منحر الهدي[١٢٩]

وقال شداد بن عارض الجشمي:

لا تنصروا اللات إن الله مهلكها	وكيف ينصر من هو ليس ينتصر[١٣٠]

وما شـرك العرب، كفرهم، أو وثنيّتهم، إلا كسابقيهم من الأمم. قال المبرق، عبدالله بن الحارث:

تلك قريـش تجحد اللـــه حقـــه	كما جحدت عاد ومدين والحِجر
بـأرض بهـا عبد الإلـــه محمد	أبيِّن مـا في النفس إذ بُلغ النَّقر[١٣١]

وهذا زيد بن عمرو بن نفيل، الباحث عن الحقيقة: التوحيد، دين إبراهيم: الحنيفية، يكشف عن ذلك الجوّ الوثني، في قوله، فيما ينسب له:

أربّـــاً واحـــداً أم ألـف ربّ	أديـــن بـه إذا تقسّمت الأمـــور
عزلـت الـلات والعـزى جميـعاً	كـذلك يفـعل الجلـد الصبـــور
فـلا العـزى أديـن ولا ابنتيـــها	ولا صنـمي بنـــي عمـرو أزور
ولا هبــلاً أديـن وكـــان ربّـــاً	لنــا في الدهر إذ حلمي صغير[١٣٢]

فزيـد أدرك بالفطـرة تناقض الأشـياء، فـراح يسـأل، ولــقد رأى معبـودات كباراً، تتسـاوى في مكانتهـا، وهنا: اللات، والعزى، إلى جانب أصنـام أصغر منهما، تنتمي إلـى إحداهمـا، وتختص كل قبيلة بأكثـر من صنم، كما هو حال صنمـي «بني عمرو»، ولابد من أداء طقوس الزيارة اليومية لمعبودات القبيلة، وطقوس موسـمية للمعبودات الكبار، ويأتي في قمة هرم الأصنام: هبل. واللافت للنظر أن كل هذه الأصنام –كبيرة

كانت أم صغيرة– تتّخذ مسمى: الربّ. قال حسان، في إشارة إلى اصطحاب الوثنيين، كفّار مكة، إلههم الأكبر هبل، يوم أحد:

حــين أعلنتم بصـوت كـــاذب وأبـو سفيــان كي يعلــو هُبَل[١٣٣]

كانـت العـرب قاطبة أهـل وثنيـة، وجاهلية جهـلاء، إلا من تهـوّد أو تنصّـر. يقول حسان:

نبي أتـــانـــا بعد يـأس وفترة من الرسل والأوثان في الأرض تعبد[١٣٤]

وقال كذلك:

والناس حرب لنـا في اللـه كلُّهم مثل الثعالب تغشى غـابة الأسد[١٣٥]

وأولئك كفار، وقال أيضاً في رثاء عثمان –رضي الله عنه–:

من خير خندف كلــها بعد الذي نصــر الإلــه بــه على الكفـــار[١٣٦]

وذلك كله جو الجاهلية. أما الصوت الإسلامي حقيقة، ذلك الصوت الذي انعكست فيه حقائق الإسـلام وقيمه، فنجده في كل الشـعر الإسلامي المعاصر للرسول، صلى الله عليه وسلم، كما في الأبيات السابقة، وكما في قول كعب بن مالك:

تلكم مع التقوى تكون لبـاسنـا يوم الهيـاج وكلَّ سـاعة مصدق[١٣٧]

فـ «التقوى» هنا هي «التقوى» في المفهوم الإسلامي، حيث الورع والطاعة والانقياد المطلق لله، سبحانه وتعالى. ويقول أيضاً، في رثاء عثمان بن عفّان –رضي الله عنه:

قد جمع الحلم والتقوى لمعصمة مع الخلافـة أمراً كـان لم يشن [١٣٨]

وهذا هو الوصف الذي يفارق وصف بشر السابق، في رثاء أخيه سمير:

إن الــذي جمـــع السماحة والـــ ـــنجـدة والبـر والتقـى جُمَعـــا

فهـذه معـان جاهلية صرفة، تـدور حـول الشـهامة، والإغاثة، والشـرف، فمع أن الشـاعرين اتّفقـا في الفعل «جمع»، مع اختلاف بسـيط لمناسـبة الوزن، فـإن الألفاظ تحمـل روح الإسـلام، حيث يضـع المسـلم نصب عينيـه طاعة الله ورضـاه، بينما لا يحسب الجاهلي إلا حساباته الدنيوية، بالتقرّب إلى غير الله.

وأخيراً، نسـمع صوت الإسـلام، صوت الحنيف، متّبع الحنيفيـة، صوت الموحّد، وهو يقول:

بـأن اللـه ليـس لـه شريك　　　وأن اللـه مولـى المؤمنينـا[١٣٩]

كما نسـمع منه صوت الإيمان بالقضاء والقدر، إيمان المسلم، الحنيف، لا تشـويه الوثني، يقول:

ولو قذفتم بسلع عن ظهوركـم　　　وللحيـاة ودفع الموت تـأجيل[١٤٠]

فـإذا كان الشـعراء الجاهليون ،من أمثال عبيد ،قد نطقوا بالشـهادة هذه، فما الفرق بـين العصريـن، عصر تعـدّد الآلهة، وعصـر التوحيد؟ وأليسـت الحجّـة الدامغة، في الفرق بين شـاعر مثل عبيد، في الجاهلية، وشـاعر مثل كعب، في الإسـلام، أن شـعر عبيد لا يعكس انسجاماً في التفكير الواحد، وإنما يعيش عقلية الجاهلي وتفكيره،[١٤١] وأن كعباً على سـمت واحد في كل شـعره.؛ ذاك وثني، دخل شـعره ما دخل من تزيّد، وتحريف، أو قال ما قال في جوّ وثني، أما هذا، فمهما غُيّر في شعره أو بُدّل، فلا يمكن أن يختل المبدأ، أو يهتزّ الموقف؟ وإن أصدق مثال على ذلك شـعر أميّة بن أبي الصلت، فـلا هو وثنيّ مطلق، ولا هو توحيـدي صحيح، ولا هو نصراني أو يهودي، إنه جماع كل ذلك!

وتتجلّى حقيقة الجاهلي في قول عبيد:

يا عمرو ما راح من قوم ولا ابتكروا　　　إلا وللموت في آثـارهم حـادي

يا عمرو ما طلعت شمس ولا غرَبت　　　إلا تقـرَّبُ آجـال لميعـاد

هـل نحـن إلا كـأرواح تمرّ بهـا　　　تحـت التـراب وأجسـاد كأجسـاد

فـإن رأيـت بـواد حية ذكـراً　　　فامض ودعني أمارس حية الوادي

لا أعـرفنك بعـد المـوت تندبنـي　　　وفي حيـاتي مـا زودتني زادي

فـإن حييت فلا أحسبـك في بلدي　　　وإن مرضت فـلا أحسبك عَـوادي

إن أمـامك يومـاً أنـت مدركـه　　　لا حـاضر مفلت منه ولا بـادي

فـانظر إلى فـيء ملك أنت تـاركه　　　هـل تُرسـين أواخيـه بأوتـاد

الخيـر يبقى وإن طـال الزمـان بـه　　　والشر أخبث ما أوعَيت من زادي[١٤٢]

فـأي كشـف ديني هنـا؟ إن كل بيت يعكـس موقفاً مـن الحياة والمـوت، وقلق الموت يساوره، غير أنه لا يحير جواباً! ويقول:

وبيـت عذارى يرتمـين بخدره　　　دخلت وفيه عـانس ومريـض

فأقرضتـها ودي لأجزاه إن مـا　　　تَدقّ أيـادي الصـالحين قروض[١٤٣]

وقولـه: «أيادي الصالحين»، إن أخذناه وفق التصورّ الإسـلامي، فهو يعني: الذين يترفّعـون عن عمـل الفواحش ما ظهر منها وما بطن! أمـا إذا أخذناه على أنه مجرّد من المعنى الديني، فيعني أولئك الذين حقّقوا أقصى درجات التمتّع في الحياة مع النسـاء. وهو موقف كرّره في قوله:

وقهوة كرُفات المسك طال بهـا　　　في دنهـا كر حـول بعد أحـوال

باكرتها قبل أن يبدو الصباح لنا　　　في بيت منهمر الكفين مفضـال

وغيلـة كمهـاة الجو نـاعمـة　　　كـأن ريقتـها شيبت بسلسـال[١٤٤]

وهنا نأتي إلى قوله:

وتبدّلـوا اليعبوب بعـد إلهـهم　　　صنماً فقَرّوا يـا جديل وأعذِبوا[١٤٥]

يقول محققه:

«اليعبـوب: صنـم لجديلـة، وكان لهـم صنـم آخـر أخذتـه منهـم بنوأسـد، فتبدّلوا اليعبوب».

وليس غريباً أن يسمّي الوثني معبوده صنماً، مع أنها تسمية دينية صرفة؛ ذلك أنه صنم في الحالتين، سواء أخذوه، أو استبدلوه، فالقرآن الكريم يقرّ أن الكفّار يسمّونها تلك التسـمية، فهي «أصنام»، وهي «تماثيل»، ومع ذلك، فهي آلهة. [١٤٦] إذن، بنوأسد، قوم عبيد، ومنهم عبيد، كانوا يعبدون الأصنام؛ وبهذا، تسـقط كل المزاعم التي جعلت عبيداً موحّداً، ويصبح وثنيّاً مثل غيره من أبناء جلدته.

ويتأكّد هذا مع شاعر آخر هو الأعشى:

تطـوف العفـاة بـأبوابه　　　كطوف النصارى ببيت الوثن[١٤٧]

وهنا -بالتأكيد- ليس الأعشى نصرانياً؛ لأنه فصَل نفسه عنهم. فإذا لم يكن كذلك، فهو أيضاً ليس يهودياً، وليس من أتباع الديانات المعروفة في الجزيرة العربية سوى الدين الشهير، وهو الوثنية.

لفظ الجلالة (الله) في الجاهلية:

غير أن الأعشى يذكر «الإله»، في قوله:

ولكن ربي كفى غربتي ... بحمد الإله فقد بلّغن[١٤٨]

ويقول:

هنالك لا تجزونني عند ذاكم ... ولكن سيجزيني الإله فيُعقِبا[١٤٩]

ويقول:

جعل الإله طعامنا في مالنا ... رزقاً تضمنه لنا لن ينفدا[١٥٠]

فبحسب تسمية الصنم إلهاً، فإن الإشارة هنا إلى صنم كانت تعبده قيس، قبيلة الأعشى، أو أن الإشارة إلى لفظ الجلالة «الله»، بعد أن أفرغت من مدلولها العقدي، أو أن «الإله» اسم جامع يعنون به كبير الآلهة. ومثله قول المثقب العبدي:

وأيقنت إن شاء الإله بأنه ... سيبلغني أجلادها وقصيدها[١٥١]

فالمثقب يقول، وفق تعبير الجاهلي الوثني:

فأنعم - أبيت اللعن - إنك أصبحت ... لديك لكيز كهلها ووليدها[١٥٢]

وقال مثل قوله، عبدي آخر، هو يزيد بن الخذاق الشني:

تحلل -أبيت اللعن- من قول آثم ... على مالنا ليُقسَمَنّ خموسا[١٥٣]

وهكذا، قال سلامة بن جندل:

كم من فقير بإذن الله قد جَبَرت ... وذي غنى بَوّأتُه دار محروب[١٥٤]

الذي قال أيضاً، مشيراً إلى تلطّخ «الأنصاب» بدم الذبائح المقدّمة للآلهة:

والعاديات أسابيّ الدماء بها ... كأن أعناقها أنصاب ترجيب[١٥٥]

فالاسم «إله» –أو حتى «الله»– لم يعد خاصّاً بالذات الإلهية، تعالى الله عمّا يصفون، وإنما أصبح إشارة إلى الإله المعبود على الأرض، «الصنم». ذكر ابن حزم:

«هبل: ... في جوف الكعبة، على البئر التي كان يجمع فيها ما يهدى إلى الكعبة ... إذا أرادوا أمراً، يعطون السادن مائة درهم وجزوراً، ويقولون له:

يـــا إلهنـــا! اخـــرج لنـــا ... الحـــقّ فـــي كـــذا وكذا ...»[١٥٦]

ويندرج في هذا كل اسم آخر، أو صفة، كقول الأعشى السابق:

وعلمت أن النفس تلقى حتفــها ... ما كـان خالقها المليك قضى لها

كما يدخل في هذا، القسم، و الأدعية، والتعجّبات.. إلخ، كقوله:

أقـــول لمـــا جـــاء فـــي فخـره ... سبحـــان مِن علقمة الفـــاخر[١٥٧]

وقوله:

يقســـم باللـــه لئـــن جـــاءه ... عنـــه أذى من ســـامع خـــابر[١٥٨]

وقوله:

فلعمر من جعل الشهور علامـة ... قدراً فبيَّن نصفـــها وهلالـــها[١٥٩]

و قوله:

فـــإن الإلـــه حبـــاكم بـــه ... إذا اقتسم القوم أمـــراً كُبـــارا

وبعده:

عطـــاء الإلـــه فـــإن الإلـــ ... ـه يسمع في الغمضـات السـرارا[١٦٠]

وقوله:

فلا تحسبني كـــافراً لـك نعمـة ... علي شهيد شـــاهد الله فـــاشهد[١٦١]

وقوله:

جزى الله فيما بيننا شيخ مسمع ... جزاء المسيء حيث أمسى وأشرقا

جزى الله تيماً من أخ كـان يتقي ... محـــارم تيم مـــا أخف وأرهقا[١٦٢]

وتوصلنا هذه النتيجة إلى النظر في قوله:

وإن تقى الرحمن لا شيء مثلـه	فصبراً إذا تلقى السِّحاق الغراثيا
وربـك لا تشـرك بـه إن شـركه	يحط من الخـيرات تـلك البواقـيا
بل الله فاعبد لا شريـك لوجهـه	يكـن لك فيـما تكدح اليوم راعيـا
وإيـــاك والميتـــات لا تقربنـــها	كفى بكلام الـــله عن ذاك ناهـــيا
ولا تعدن الناس ما لست منجزاً	ولا تشتمن جاراً لطيفاً مصافيا(١٦٣)

وبحق قال محققه:

«القصيدة..متأثرة بالقرآن الكريم في كثير من أبياتها.. بما لا يدع مجالاً للتردد بأن القصيدة ليست للأعشى»(١٦٤) ولا يقتصر هذا الحكم على هذه الأبيات، بل ينطبق أيضاً على قوله:

جزى الإله إيـــاســاً خير نعمتـه	كما جزى المرء نوحاً بعدما شابا
في فلكـه إذ تبدّاهـــا ليصنعـــها	وظل يجمع ألواحـــاً وأبوابـــــا(١٦٥)

فـإن لم يكن كذلـك، فإنه جاء من معارفه العامة، على غـرار ما حكم الأصمعي على قول زهير السـابق، ولا سـيما أن مظاهر النصرانية بارزة في شـعره، كما مر سـابقاً من قوله:

ومـــا أيبلـــي علـــى هيكـــل	بنـــاه وصلَّـــب فـيه وصـارا
يـراوح مـــن صلـوات المليـــ	ـك طوراً سجوداً وطوراً جؤارا
بأعظم منه تقى فـي الحســاب	إذا النَّسمـــات نفضـن الغبـارا(١٦٦)

لقد قال محقق ديوانه، عن القصيدة اليائية السابقة:

«القصيـدة ركيكـة، ضعيفـة النظم، تشـبه في بعـض أبياتهـا نظم المتون والشـعر التعليمـي الغـثّ... والقصيـدة فـي جملتهـا نظـم لتعاليم القـرآن والإسـلام... وفي القصيدة ألفاظ غريبة على الأعشى، وعلى العصر الجاهلي جملة، مثل (لطيف) بمعنى ظريف... ومثل تسـمية الله جل وعلا بـ(الرحمن) فهي تسـمية لم تعرفـها العرب في

الجاهليـة... والقصيدة بعد ذلك تخالف ما عرف عن الأعشـى من فسـق ومن دعارة، وتناقض سائر شعره. فلم يكن الأعشى قط واعظاً ولا صاحب دعوة خلقية أو دينية؛ بـل إن سـائر القصيـدة ينقض صدرهـا، فهو يخاطب عاذلتـه في البيـت الأول قائلاً: (ذرينـي لـك الويلات آتـي الغوانيا)، ثم ينهى بعـد ذلك عن الزنـا... ولعلها لواحد من الأعشين الآخرين -وهم كثير- ولو أنها في نظمها الركيك لا تستحق أن تنسب لأدنى الناس حظاً من موهبة الشعر»[١٦٧].

ومع أن مسـألة الركاكة والضعف والغثاثة أمور نسـبية في الشـعر العربي بعامة، وفـي الشـعر الوعظي بخاصة، والجـدل حول الألفاظ قد يتّسـع، فإن مـا ينطبق على الأعشـى ينطبق على أمية بن أبي الصلت وعلى سـواه. ومهما يكن، فقد كان الأعشـى شـاعراً مخضرماً أدرك الإسـلام ولم يسـلم، ومثل هذا الشـعر ربما تأثّر بالإسـلام، ولعـل هذا يصحّ في القصيدة الأخرى الدالية التـي قيل: إنه مدح بها النبي -صلى الله عليه وسلم-:

ألم تغتمض عينـاك ليلـة أرمدا ... وعـادك مـا عـاد السليم المسهّدا[١٦٨]

فالمحقق يكرّر أحكامه السابقة، فيطبّقها على هذه القصيدة.[١٦٩] وإن كانت قصيدته الدالية الموجّهة إلى كسرى، بعد معركة ذي قار، التي وقعت بعد البعثة:

أثـوى وقصّـر ليلـة ليُزَوّدا ... فمضت وأخلف من قُتيلة موعدا

وبعد ذلك يقول:

إن الغوانـي لا يـواصلن امـرأً ... فقد الشبـاب وقد يصلن الأمردا

وفيها يقول:

كـلا يمين اللـه حتى تُنزلـوا ... من رأس شـاهقة إلينـا الأسودا[١٧٠]

تقوم حجّة على نمط الإيقاع، وعلى تأخّر قول الأعشى الشعر من ذلك النمط، وكل الشـعر الذي قاله الأعشى -على العموم- يتّصل بالمرحلة المتأخّرة من حياته، بعد أن أدركه المشيب.

أمـا فيما يتّصل بعبيد بن الأبرص ، فلنا إما أن نأخذ برأي المحقّق : «الأبيات الحكمية ذات الصبغة الإسلامية ... ربما كانت من زيادة بعض المتأخرين»[١٧١]، وهذا هو الرأي الأقـرب للصواب، وإما أن نجعل تلك التعبيرات أُفرغت من فحواها العقدي، ولا يجوز أن نسـتثني أحداً . قال ذلك، عبيداً كان أو غير عبيد، كما اسـتثنى لايل زهيراً، فقال عن البيتين اللذين مرّا : «بالله يدرك كل خير / والله ليس له شريك» :

«تتضـح فيهما أفكار إسـلامية؛ ولذلـك؛ يحكم عليهما بالانتحـال ... والحال فيهما تختلف عن أبيات زهير بن أبي سلمى الدينية» ![١٧٢]

ولم يتعرّض لايل للحكم على أبيات عبيد الحكمية التالية :

إذا أنت حملـت الخـؤون أمـانة ... فـإنك قد أسندتـها شـر مُسند

وجدتُ خؤون القوم كالعُر يتقى ... ومـا خلت غَمَّ الجار إلا بمَعهد

ولا تظهرن ود امرئ قبل خبره ... وبعد بـلاء المرء فـاذمم أو احمد

ولا تتبعن الـرأي منـه تقصـه ... ولكن برأي المرء ذي اللب فـاقتد

ولا تزهدن في وصل أهل قرابة ... لذخر وفي صرم الأباعد فازهد

وإن أنت في مجد أصبت غنيمة ... فعد للذي صادفت من ذاك وازدد

تزود من الدنيـا متـاعاً فـإنه ... على كل حـال خيـر زاد المزوَّد[١٧٣]

وينطبق عليها ما قاله محقّق الأعشى عن قصيدته السابقة :

«إن سائر القصيدة ينقض صدرها»

وهنا يختلّ معيارا : «دعوة خلقية أو دينية»، و«الركاكة والضعف»؛ ليصبح حتى هذا الخطاب مشـكوكاً فيه أيضـاً، وليتقرر كذلك، أن عبيداً، كغيره من الشـعراء الجاهليين الوثنيين، وبذلك يسقط قول المحقق السابق أيضاً :

«ما عرف عن الأعشى من فسق ومن دعارة».

فهاتان العبارتان أخلاقيّتان، مرتبطتان بالمفهوم الديني الإسلامي، وكل الجاهليين على وتيرة واحدة، سواء أكان ذلك الشاعر وثنياً، كالأعشى وعبيد، أم كان نصرانياً كعدي بن زيد. فإذا قبلنا أبيات عبيد هذه على أنها جاهلية، فهي تقع في الإطار الجاهلي العام، ذلك الإطار القبلي، والأناني المستغرق في الأنانية، وخارج القيم الاجتماعية العامة كالكرم، والوفاء، والإجارة، إلا أن قوله الأخير:

تزود من الدنيا متاعاً فإنه ... على كل حال خير زاد المزوَّد

لن يخرج عن دائرة قول محقق الديوان:

«ذات الصبغة الإسلامية... ربما كانت من زيادة بعض المتأخرين».

فـ «الدنيا» تقابل الآخرة، أو على حد ما نسب لعبيد: «القيامة». وينطبق كل ذلك على قول ذي الإصبع العدواني:

إن الذي يقبض الدنيا ويبسطها ... إن كان أغناك عني سوف يغنيني

الله يَعلمني والله يعلمكم ... والله يجزيكم عني ويَجزيني[١٧٤]

وهو ما لا يتّفق مع قوله، إشارة إلى شرب الدم البشري، والمعتقد في الهامة:

لو تشربون دمي لم يرو شاربكم ... ولا دماؤكم جمعاً تُروّيني

ولي ابن عم لو أن الناس في كبد ... لظل محتجزاً بالليل يرميني

يا عمرو إلا تدع شتمي ومنقصتي ... أضربك حيث تقول الهامة اسقوني[١٧٥]

وإزاء هذا كله، يمكن توجيه مجمل الأقوال التي تُسند إلى الجاهلية، مثل قول ثعلبة بن عمرو العبدي:

فأقسمَ بالله لا يأتلي ... وأقسمت إن نلته لا يؤوب[١٧٦]

وقوله:

عتاد امرئ في الحرب لا واهن القوى ... ولا هو عمّا يقدر الله صارف[١٧٧]

ولن ندخل في جدال تجاوزه العصر حول وثنية المتلمس -مثلاً- أو نصرانيته، فقد شاهدناه وثنياً في قسمه: «واللات والأنصاب لا تئل»، وكان يحجّ إلى مكة، المعبد الوثني في الجاهلية. وقوله:

حنت قلوصي بها والليل مطرق بعد الهدو وشاقتـــها النواقيس[١٧٨]

لا يعني أنه نصراني، وإنما يعني تطلّعه إلى بلاد الشام.

وبعد، فإذا سلّمنا بهذه الحقائق، فإن عبدقيس بن خفاف الذي قال عنه أحمد شاكر وهارون:

«هذا يدل على خطأ السيوطي في شواهد المغني... إذ زعم أنه إسلامي، فإنه لم يزعم هذا أحد غيره، ولم يأت هو عليه بدليل»[١٧٩].

إسلامي، مخضرم، وليس جاهلياً، وإذا لم يكن هناك دليل من التاريخ، فهناك دليل من الشعر الذي قال فيه:

اللـــه فـــاتقه وأوف بنـــذره وإذا حلفت ممـــاريــاً فتـــحلّل

وكلمة «ممارياً»، إنما تعني «اللغو»، ولا سيّما أن الشارح القديم ذكر، كما جاء في الأصمعيات عن إحدى المخطوطات «فتحلل: قل: إن شاء الله»[١٨٠]

كما قال:

واستغن ما أغنـــاك ربك بالغنى وإذا عزمت على الهوى فتـوكّل

ولا يتّفق قوله: «وإذا عزمت على الهوى فتوكّل»،مع النصيحة الأخلاقية، والصواب رواية الأصمعيات:

وإذا تصبك خَصاصة فتجمّل[١٨١].

وعلى كل حال، فكل النصائح في القصيدة نصائح إسلامية، وليست جاهلية، كقوله:

وإذا هممت بـــأمر شـر فـــاتّئد وإذا هممت بـــأمر خير فـــافعل[١٨٢]

ولا يصحّ على هذا قول سلامة بن جندل:

عجلتـم علينـــا حِجَّتين عليـــكم ومـــا يشـأ الرحمن يَعقِد ويُطلِق

هو الجابر العظم الكسير وما يشأ مـــن الأمـــر يجمـع بينه ويفرِّق[١٨٣]

فتميم، التي منها سلامة، وثنية وهذه المعاني إسلامية صرفة، إضافة إلى أن اسم «الرحمن» اسم خاص بالإسلام، لم تعرفه الجاهلية الوثنية، وإنما كان معروفاً لدى النصارى[١٨٤]، بل حتى لو كان معروفاً -جدلاً عند الوثنيين، على أنه اسم حقيقة - فلن يخرج عن دائرة الوثنية، فما هو إلا مجرّد اسم أفرغ من دلالته العقدية، ليرتبط بالوثنية. قال جرير يثبت وثنيّة قوم الفرزدق، وإن صرفها أيضاً إلى المجوسية، تعييراً وليسوا كذلك:

لا تفخرنّ فإن دين مجاشع ... دين المجوس تطوف حول دُوار[١٨٥]

ذلك، أن «دوار»: صنم للعرب، وليس للمجوس.

كانت «الجاهلية» هي الاسم الذي أطلقه الإسلام على حياة العرب قبل الإسلام، وهي جاهلية بكل معنى الكلمة، ولا سيّما الجاهلية الدينية، قال جرير:

وما أحسن التيمي في جاهلية[١٨٦].

ولهذا، قال للأخطل:

أليس الله فضّل سعي قوم ... هداهم للصراط وما هداكا[١٨٧]

كما قال:

عبدوا الصليب وكذبوا بمحمد ... وبجبرئيل وكذبوا ميكالا[١٨٨]

وبعد هذا، فإن الإيمان المطلق بفكرة التوحيد المجرّدة لا يمكن أن يصل إليه العقل البشري وحده، ولا بد أن يكون عن طريق الرسالة السماوية، وهذا واقع كل الأنبياء والرسل؛ ذلك أن التجريد تتبعه عدّة أمور، من أهمها البعث والحساب والجزاء، وشرط ذلك الجنّة والنار، فإذا أضفنا إلى معتقد الحنيفية هذه الاعتقادات التي يذكرها جرير: جبريل، ميكائيل، فسيكون عسيراً على الجاهلي استيعابها، كما كان صعباً على النصارى تقبّلها. ومن هنا يعمد العقل البشري إلى فكرة موازية هي فكرة التجسيم، والتجسيد، والتمثيل، والعلاقة غير المباشرة بالله سبحانه وتعالى. وفي هذه الحالة لا يصبح زيد بن عمرو بن نفيل -أو سواه - شذوذاً؛ فهو يرفض الوسائط، في فترة متأخّرة من حياته، إلا أنه لن يصل إلى حتميّة التوحيد، ما لم يصبح أحد الموحّدين

مـن النصارى أو اليهـود فقط، وهذا ما لم يعد لـه أثر قبيل البعثـة، أما «الحنيفية»: دين إبراهيم، فكانت ذكرى باهتة، خافتة، غائمة، غامضة، لن توصله إلى شيء أبداً. وكان إحياؤهـا بالرسـالة السـماوية الإسـلامية فقط؛ ولهذا، فأيّ شـعر يتعـارض مع هذه النتيجـة يقع فـي دائرة الشـكّ، أو الرفض، أو التداخـل، أو التأثيـر الخارجي. على أن أولئـك الذين ظلوا يتمسّـكون بحنيفيـة العرب، أي: توحيدهم، لـم يلتفتوا إلى مظاهر الوثنية في شعر من يستشـهدون بأشعارهم، وفق ما رأينا في شعر عبيد بن الأبرص مثلاً. وفي المقابل، علينا أن نلاحظ المعاني الإسلامية، وخير مثال على هذا شعر لبيد، فعلى النقيض تماماً مما يذهب إليه إحسان عباس، فإن لبيداً كان وثنيّاً، وشعره الديني قالـه في الإسـلام، لا في الجاهلية، وقصائده التي حملت صـوراً جاهلية قصائد قالها في الإسلام، كقصيدته البائية، وفيها يقول:

فلم أُسد مـا أرعى وتَبل رددتـه وأنجحت بعد الله من خير مطلب

ولا يقـول هذا إلا مسـلم، مع أنـه ذكر في القصيدة مجالس الخمـر، وهي من معالم الوثنية، كما صرّح بهذا إحسان نفسه[١٨٩]. أما تعليل إحسان بـ:

«أنـه ربما عدّل في بعـض قصائده وزاد فيها من بعد كما أنه قد يسـتعمل لغة دينية غريبة وهو في عهد الإسلام»[١٩٠]، فهو تعليل غير دقيق، فالقصيدة الرائية التي يزعم أنـه قالها فـي الجاهلية[١٩١]، كلها عزاء لنفسـه عن قومه الذين تركـوا ديارهم في أثناء الفتوحات الإسلامية. وينطبق هذا على قصيدته التي قال فيها:

أعـاذل لا والله مـا من سلامـة ولو أشفقت نفس الشحيح المثمِّر[١٩٢]

فهـي إسـلامية أيضاً، تعكس مرحلة متأخّرة من حياتـه، وتأتي وفق قصيدته التي يقول فيها:

ألا كـل شيء مـا خلا الله بـاطل وكـل نعيـم لا محـالة زائـل[١٩٣]

والتـي وصفت فـي الديوان بأنها رثاء فـي النعمان بن المنذر، وليـس هذا بصواب، فالقصيـدة إسـلامية، يتذكّر فيها عِبَر الزمـان فقط. كان لبيد وثنيّاً فـي جاهليته، مثل أخيـه أربـد، وبقية عشـيرته وقومه بنـي عامـر، والعرب الوثنيـين أجمعين، ثـم تأثّر

بالإسلام، فقال مثل هذا الشعر ذي الصياغة الإسلامية الصرفة، والإحساس الديني الصادق.[١٩٤] ولبيد حين يقول في إحدى قصائده:

ولا أقول إذا ما أزمة أزَمت ... يا ويح نفسي مما أحدث القدر

فيأتي باللفظ الإسلامي، إلى جانب قوله:

وأربح التَّجر إن عزت فضالهم ... حتى يعود سليمى حوله نفر[١٩٥]

إنما يذكر الماضي على أنه من مفاخر العرب القديمة فقط؛ ذلك أن «القدر» لفظ إسلامي لاجدال فيه. وبعد، فلبيد في هذه القصائد كان حديث العهد بالإسلام. وهذا ما يميّز قوله في قصيدته الطويلة:

رأيت التُّقى والحمد خير تجارة ... رَباحاً إذا ما المرء أصبح ثاقلا

فـ «التقى» يندرج ضمن المفهوم الجاهلي الذي مرّ الحديث عنه. وجو القصيدة جاهلي كله.[١٩٦]

وليس هناك جدال إطلاقاً في أن لبيداً، في الإسلام، قال قصيدته التي مطلعها:

للـه نافلة الأجل الأفضل ... ولـه العلى وأثيث كل مؤثَّل[١٩٧]

يقول الفرزدق، مبيّناً واقع الحال في الجاهلية:

كما بعث اللـه النبيّ محمّداً ... على فترة والناس مثل البهائم[١٩٨]

ثم قال أيضاً:

وما كان هذا الناس حتى هداهم ... بنا الله إلا مثل شاء البهائم[١٩٩]

ويقول كذلك:

ومنا نبي اللـه يتلو كتابه ... بـه دُوّخت أوثانها ويهودها[٢٠٠]

فعبادة الأوثان هي التي كانت غالبة على العرب. يقول الفرزدق، في بكر، التي تحوّل عدد منها إلى النصرانية:

أتابعة الأوثان بكر بن وائل ... وقد أسلمت تسعين عاماً وصلّت[٢٠١]

وكانت مكة محجّاً للعرب الوثنيين جمعاء، حتى إن تلك الأوثان كانت في كل بقعة أداء شعائرَ مقدّسة في مكة، ولم تقتصر على الحَرَم نفسه، فكانت في موضع الجمرات، وكان هذا من مميّزات كل من ينتمي إلى العرب، يقول الفرزدق:

فكيف ولم يأتوا بمكة منسكاً ولم يعبدوا الأوثان عند المحصّب[٢٠٢]

وبعد ذلك أصبحت «الحنيفية»، شعار الإسلام، وأصبح المسلم حنيفاً. يقول الفرزدق:

وما من حنيف آل مروان مسلم ولا غيره إلا عليه لكم يدا[٢٠٣]

كما يقول:

فكم من مصلّ قد رددتَ صلاته له بعدما قد كان في الروم نصّرا

يديه بمصلوب على ساعديهما فأصبح قد صلّى حنيفاً وكبّرا[٢٠٤]

وليس هنا ما يدعو إلى تأكيد ذلك، فهذا الأخطل يقول للفرزدق:

«أنتم معشر الحنيفية! لا ترون أن تشربوا من شرابنا...».[٢٠٥]

وما قبل ذلك وثنية، إذن، يقول الفرزدق:

في الشرك قد سبقا بكل كريمة تعلو القبائل كل يوم فخار[٢٠٦]

كما يقول، على أن ذلك من مظاهر حياتهم:

وفي الحديث وفي الأقوال شارعة في باحة الشرك أو في بيضة العرب[٢٠٧]

وينقل الفرزدق وضعاً طقسيّاً لعبادة الصنم، فيقول، ممثّلاً اجتماع طالبي الرِّفد بتجمّع من أقبل لأداء عبادة:

ترى حولهن المعتفين كأنهم على صنم في الجاهلية عُكّف

قعوداً وخلف القاعدين سطورهم جنوحٌ وأيديهم جُموس ونُطّف[٢٠٨]

وقال مثل ذلك:

على حين لا تحيا البنات وإذ هم عكوف على الأنصاب حول المدوَّر[٢٠٩]

ومقابل الحنيفية: الإسلام، تأتي الجاهلية، التي من أبرز معالمها: الوثنية، كما وصف، يقول:

مساعي كانت للمعلّى نمى بها ... إلى المجد حتى أدرك الشمس سلّم

فثنتان مجد الجاهلية فيهم ... وهم قبل هذا الناس لله أسلموا[٢١٠]

كما يقول:

في حومة غمرت أباك بحورها ... في الجاهلية كان والإسلام [٢١١]

واللافت أن التحوّل إلى أي دين آخر سوى الوثنية، كان سبّة، وممّا يعيّر به العرب، كما مرّ من تخوّف حاتم أن يتحوّل إلى النصرانية، وكما كانت المجوسية عاراً أيضاً، مثلما رأينا الفرزدق يهجو قوم جرير.

إذن، كانت الوثنية هي دين العرب، وكان العرب يقومون بكل الممارسات الوثنية المعروفة عنهم، يقول ابن مقبل، مبيّناً حالهم قبل الإسلام:

كأنك لم تشهد قنابل خيلنا ... إذ الدين هرج قبل أن يتعبّدا[٢١٢]

وهذا تحقيق قول ابن حزم السابق:

«وكانت سائر قبائل العرب عبّاد أوثان».

قال الفرزدق:

إن الرسول قضاه الله رحمته ... للناس والناس في ظلماء دَيجور[٢١٣]

ويلتقي الجبوري هنا بهذه النتيجة، فينقض كل أطروحته السابقة، ويقول:

«الجاهلية: ما يتمثل في الذهن من مفهوم ديني، فعهد الجاهلية كان قائماً على الشرك والوثنية، وفيه ضلال وظلم وظلمات»[٢١٤].

كما قال:

«إن الإسلام والحنيفية على شرعة واحدة شرعة التوحيد والإيمان بالله الواحد الأحد، وما الوثنية إلا تشويه لدين إبراهيم وتحريف له وخروج عليه»[٢١٥]. «تشويه..

تحريف ... خروج» ، كلها مفردات لا تجدي نفعاً، ولا يجدي نفعاً أيضاً ذلك الفصل بين «الحنيفية : دين إبراهيم»، والإسلام، فهما كلاهما : دين إبراهيم، قبل الإسلام وبعد الإسلام، كلاهما أساسه : التوحيد، فما قبل الإسلام، وبعيد إسماعيل عليه السلام، «وثنية»، سواء شوّهت «الحنيفية : دين إبراهيم»، أو حرّفت، أو خرج عليها.

وصدق الله العظيم القائل : ﴿هُوَ ٱلَّذِى بَعَثَ فِى ٱلْأُمِّيِّـۧنَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِهِۦ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَإِن كَانُواْ مِن قَبْلُ لَفِى ضَلَـٰلٍ مُّبِينٍ ﴿٢﴾﴾ (الجمعة : ٢).

وبعد كل هذا : فإذا لم تكن تلك الألفاظ والتعبيرات الدينية التوحيدية (الحنيفية)، في الجاهلية، ألفاظاً وتعبيرات مجرّدة من مصداقيتها، أو مدخولة، أو محرّفة، أو ذات دلالات وثنية، أو متأثّرة بأقوال أهل الكتاب، فإن السؤال هو : لماذا جادل العرب بعنف شديد للدفاع عن وثنيّتهم؟ ولماذا لم يتقبّلوا الإسلام بيسر، ودون حروب وانتظار؟

وتمثيلاً لتلك الأوضاع الوثنية كلها، يمكن اتّخاذ شعر النابغة الذبياني نموذجاً، فهو يذكر لفظ الجلالة «الله»، ومقدّسات العرب الدينية، والحجّ إليها، كما يذكر شيئاً من القصص الديني، غير أنه لا يقدّم نفسه إلا وثنياً فقط، مع أنه أيضاً عاش جوّ النصارى الغساسنة.[٢١٦]

وأخيراً، فقد كان الرسول -صلى الله عليه وسلم- حالة خاصة، لا يمكن القياس عليها، فقد هيأه الله -سبحانه وتعالى-، كي يكون نبياً، فحفظه من الشرك، وأفعال المشركين، وجعله يتوجه إلى (القوة العظمى)، الله جل وعلا؛ هذا من ناحية التوحيد، غير أنه ليس توحيداً معلناً، أو قاطعاً كلية، فلم يعلن الرسول -صلى الله عليه وسلم- الرسالة إلا بعد تكليفه، وكانت مفاجأة، وهذا معنى الآية التي مرت سابقاً: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا مَا كُنتَ تَدْرِى مَا ٱلْكِتَـٰبُ وَلَا ٱلْإِيمَـٰنُ﴾ (الشورى: من الآية ٥٢)، أي: أنك كنت تتعبد، ولكنك لم تكن بلغت درجة التكليف.

قال القرطبي : «الإيمان : دين الإسلام، وهذا لا يعرف إلا بعد النبوة»[٢١٧].

ويتفق المفسرون جميعاً على أن قوله تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ ضَآلًّا فَهَدَىٰ ۝٧﴾ (الضحى:٧) تعني أن الله هداك للتوحيد والنبوة، وكانت هذه هي ضالتك التي كنت تنشدها. ويأتي تأكيد هذا في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلْمُدَّثِّرُ ۝١ قُمْ فَأَنذِرْ ۝٢ وَرَبَّكَ فَكَبِّرْ ۝٣ وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ ۝٤ وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ ۝٥﴾ (المدثر: ١-٥) [٢١٨].

إن أولئك الذين يحاجون في من أسموهم «الحنفاء»، على أنهم ناس موحدون، قبل بعثة النبي -صلى الله عليه وسلم- يغالطون الناموس، جملة وتفصيلاً، فإذا كان الأنبياء، وهم الذين هيأهم المولى -عز وجل- لحمل الرسالات السماوية، باحثين عن الحقيقة، فمن باب أولى أن يكون من هم أقل منهم قدراً، أحوج إلى البحث عن الحقيقة منهم. إذن، فهم لا يعلمون حقيقة التوحيد. وأما ما يقال عن زيد بن عمرو بن نفيل، فقد كان في حالة شك، وحتى من كان شاركه في هذا الشك، لا يرتقي بهم إلى درجة اليقين، فما دين التوحيد إلا دين الإسلام فقط. ولا استثناء في هذا حتى من أقرباء الرسول - صلى الله عليه وسلم -، ممن لم يدرك الإسلام، كجده عبدالمطلب، أو من أدرك الإسلام، فلم يسلم، كعمه أبي لهب (عبدالعزى بن عبدالمطلب).

وأخيراً، نصل إلى تقرير النتائج التالية، وهي:

١- أن ديانة العرب السائدة كانت الوثنية وأشهرها عبادة الأصنام، وذلك عدا من اعتنق الديانتين اليهودية أو النصرانية، وكذلك بعض من اتبع المجوسية، إن وجدوا.

٢- أن من ادُّعِيَ أنهم كانوا حنفاء على ملة إبراهيم، أي: موحدون بالله لا شريك له، وكانوا قلة، فكانت فكرة التوحيد غير واضحة في أذهانهم. ولا يثبت التحقيق بعد ذلك إلا واحداً أو شبهه ممن ارتاب وشك، ورغب، ولم يتيقّن.

٣- أن لفظة «الحنيف»، وجمعها «الحنفاء» بمعنى الموحِّد، الذي يعبد الله عن يقين وتأكد، لم تأت إلا مع الإسلام، منذ البعثة فقط، وكانت قد انقطعت منذ زمن طويل. والإسلام بعد ذلك شامل لكل ديانة سماوية سابقة، لم يعترها التحريف؛ ولم تكن هذه حال أصحابها قبيل البعثة. وإن وجدت هذه اللفظة، فإنها تأتي في السياق الوثني نفسه، أو المحرّف نفسه.

٤– أن الشعر العربي كله في الجاهلية يخلو من ذكر هذه اللفظة «الحنيفية» ومشتقّاتها إلا بتأثير البعثة وما بعدها.

٥– أن الشـعر الجاهلي مليء بالألفاظ التي نحسبها ذات صلة بالتوحيد، في حين أنها مفرغة من دلالاتها التوحيدية.

٦– أن القـرآن الكـريم يقطـع بأن العـرب الكفار المشـركين، يعرفـون الله خالقـاً، ولم يعترفـوا بـه معبوداً، وأن الرسـول –صلى الله عليه وسـلم– وحـده هو الذي جاء برسالة جديدة تخرجهم من الغي إلى الرشاد، ومن الظلمات إلى النور.

٧– أن من كتب في موضوع الحنيفية في الشعر الجاهلي اعتمد على النقل والمحفوظ، ولم يعمد إلى التحليل والاستدلال، ولاسيما أن بعضاً من تلك الكتابات كان رسائل جامعيـة، أو مـن أناس لهم وزنهم الأدبي، مما يُفترض فيـه أن يخلو من التضارب والاضطراب.

الهوامش

(١) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج ١، لندن، مطبعة ستيفن وأولاده، ١٩٧١م، ص١٨.

(٢) أبو علي هارون بن زكريا الهجري، **التعليقات والنوادر**، الطبعة الأولى، ج٢، الرياض، شركة العبيكان للطباعة والنشر، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م، ص٥٢٤ .

(٣) أبو عثمان سعيد بن هارون الأشنانداني، **معاني الشعر**، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٩٦٤، ص٢٣.

(٤) المصدر السابق، ص٩٨ . وانظر، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون، القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م، ص٤٩٢ .

(٥) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، الطبعة الثانية، ج ١، القاهرة، مكتبة دار التراث، د.ت، ص٣٢٠ .

(٦) حسان بن ثابت، **ديوان حسان**،ج ١، ص٤٥٠ .

(٧) الطرماح بن حكيم، **ديوان الطرماح بن حكيم**، تحقيق عزة حسن، الطبعة الثانية، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص٢٧٥ .

(٨) أبو سعيد عبدالملك الأصمعي، **الأصمعيات**، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٩م، ص١٧٠.

(٩) المصدر السابق، ص ص٢٢٦–٢٢٧ .

(١٠) لبيد بن ربيعة، **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، تحقيق إحسان عباس، الكويت، مطبعة الحكومة، ١٩٦٢م، ص٣٢٦ . وليس مثلما رأى المحقّق أنه وصف للحمر الوحشية.

(١١) جرير بن عطية، **ديوان جرير بن عطية**، تحقيق نعمان محمد أمين طه، ج ٢،

القاهـرة، دار المعارف، ١٩٧١م، ص ٦٢٩. وانظر، فضل بن عمار العماري، **الدم المقدس عند العرب**، الطبعة الأولى، الرياض، مكتبة التوبة، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م .

(١٢) يحيى الجبوري، **قصائد جاهلية نادرة**، الطبعة الأولى، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ٨١.

(١٣) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص١٣٥.وانظر، ج٢، ص ص١١٥–١٢٧.

(١٤) المصدر السابق، ج ١، ص ص ١٠٩–١١٠ .

(١٥) المصدر السابق، ص ٣٠٦ .

(١٦) المصدر السابق، ص٤٧٥ .

(١٧) أبو محمد عبدالملك بن هشام، **السيرة**، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، الطبعة الثالثة، ج٣، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ص١٨٦.

(١٨) المصدر السابق، ج٢، ص٢٥٦ .

(١٩) أبو سعيد عبدالملك الأصمعي، **الأصمعيات**، ص ٣١ .

(٢٠) أبو الفداء إسماعيل بن كثير، **البداية والنهاية**، ج٢، ص٣٣٨ .

(٢١)حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص ٣٩٦ .

(٢٢) المصدر السابق، ص ص٣٩٧ .

(٢٣) همام بن غالب الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، تحقيق عبدالله إسماعيل الصاوي، الطبعة الأولى، ج٢، القاهرة ، مطبعة الصاوي ، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م، ص ص٤٦٤ ، ٦٢٥ – ٦٢٦.

(٢٤) المرجع السابق، ص٨٨٤.

(٢٥) تميم بن أبي بن مقبل، **ديوان ابن مقبل**، تحقيق عزة حسن، دمشق، مديرية إحياء التراث القديم، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م ، ص٢٦٧.

(٢٦) المرجع السابق، ص٢٨٦.

(٢٧)المرجع السابق، ص١٥٠.

(٢٨)حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص٤٤٠.

(٢٩) همام الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، ج١، ص٣٦.

(٣٠) المصدر السابق، ص٣٧. وانظر، ص٣٨.

(٣١) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ص١، ص٤٤٣. وانظر، ج٢، ص٣١٣؛ج١، ص٣٨٤.

(٣٢) جرير بن عطية، **ديوان جرير**، ج ٢، ص٨٢٩.

(٣٣) المصدر السابق، ج٢، ص٦٩٠.

(٣٤) همام الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، ج١، ص ١٣١.

(٣٥) المصدر السابق، ج١، ص ص ٢٨٤-٢٨٥، ص٦٤٩.

(٣٦) المصدر السابق، ج ١، ص ص ٢٦٩، ٣٥٧.

(٣٧) جرير بن عطية، **ديوان جرير**، ج١، ص٤٣٤.

(٣٨) محمد رشاد خليل، **ملامح من دور الإسلام في بناء العمارة (الحضارة) قبل البعثة المحمدية**، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م، ص ص ١٧٥-١٧٨، تلغيب - في قول عبيد السابق - يعني: لغو. وانظر، محمود عرفة محمود، **العرب قبل الإسلام**، القاهرة، زهراء الشرق، ١٩٩٨م، ص ص ٢٧٣-٢٧٨، ونجد مثل هذا الخلط العجيب في كتاب، أحمد الحوفي، **الحياة العربية من الشعر الجاهلي**، الطبعة الخامسة، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٩٧٢م، ص ص ٣٧٦ - ٤٣٢؛ الصادق مكي، **ملامح الفكر المديني في الجاهلية**، الطبعة الأولى، بيروت، دار الفكر، ١٩٩١م، ص ص ١٧٨- ١٤١، وانظر كذلك، رزق الله أحمد، **السيرة النبوية**، الطبعة الأولى، الرياض، مركز الملك فيصل، ١٤١٢هـ/١٩٩٣م، ص

ص ٧٢-٧٧، محمد إبراهيم الفيومي، **في الفكر الديني الجاهلي**، القاهرة، دار المعارف، ١٤٠٢هـ/ ١٩٧٩م، ص ص ١٦٣-٣٧٢، عبدالغني زيتوني، **الوثنية في الأدب الجاهلي**، دمشق، وزارة الثقافة، ص ص ١٧٥-٢٣٨.

(٣٩) المفضل الضبي، **المفضليات**، تحقيق أحمد شاكر وعبدالسلام هارون، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار المعارف، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م، ص١٥٨. الزق: وعاء الخمر. الأيسار: الذين يضربون القداح.

(٤٠) علي أحمد الخطيب، **الشرك في الجاهلية العربية عقيدة وأدباً**، الطبعة الأولى، القاهرة، دار اللواء للطباعة، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١/ ص١٨٧. .ولا يختلف كتاب يحيى شامي، **الشرك الجاهلي**، الطبعة الأولى، بيروت، مطبعة يوسف بيضون، ١٩٨٦م، ص ص٢٨-٣٠، ٥٤-٥٥، عن كتاب الخطيب، وكتب أخرى سواه، لا في المحتوى، ولا في المضمون. انظر: الطريقة نفسها في، علي العتوم، **قضايا الشعر الجاهلي**، الطبعة الأولى، عمّان، مكتبة الرسالة الحديثة، ١٩٨٢م، ص ص ٤٢٥-٤٣٤، وقارنها بالصفحات ٤١٥-٤٢٠.

(٤١) يحيى الجبوري، **الجاهلية**، بغداد، مطبعة المعارف، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م، ص ١٠٥.

(٤٢) المرجع السابق، ص ١٠٦.

(٤٣) المرجع السابق، ص١٠٨.

(٤٤) المرجع السابق، ص١٠٩-١١. وانظر تفسيره لمعنى «الجاهلية» ص٢٩. وقارنه بالمؤلفات التاريخية التي تسير على المنهاج نفسه، مثل، أحمد عبدالرحيم هبو، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، حلب، جامعة حلب، ص ص٣٠٨-٣١٠.

(٤٥) أبو سعيد الحسن بن الحسين السكري، **شرح أشعار الهذليين**، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، ج١، بيروت، مكتبة خياط، د- ت، ص ص١١٢-١١٩. وانظر، نصرت عبدالرحمن، **الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي الجاهلي**، عمّان، دار الفكر للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م، ص١٢٩.

(٤٦) أبو الفضل جمال الدين بن محمد بن مكرم بن منظور، **لسـان العرب**، بيروت، دار صـادر ، د–ت، «حنف».

(٤٧) ميمون بن قيس الأعشى، **ديوان الأعشى**، تحقيق محمد محمد حسين، القاهرة، المطبعة النموذجية، ١٩٥٠م ، ص٥٣ .

(٤٨) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**،ج ١، ص٧٥ . وانظر، أبو جعفر محمد بـن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، القاهـرة، ج ١، مطبعة دار المعارف، ١٩٦١م، ص٦٢٢.

(٤٩) المفضل الضبي، **المفضليات**، ص ٤١١ .

(٥٠) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج ١، ص ٣٢١ .

(٥١) أبو سعيد السكري، **شرح أشعار الهذليين**، ج ١ ، ص١٢٨.

(٥٢) المصـدر السـابق، ص٤٢ . وانظـر حول علاقـة الأطلال بـ(النسـيب) : فضل بن عمار العماري، **استحضار الذات في مقدمة القصيـدة القديمة**، مجلة الدرعية، س٨، ع٢٩، ربيع الأول ١٤٢٦هـ/ أبريل ٢٠٠٥م، ص ص ١٥٩–١٨٨.

(٥٣) أبو سعيد السكري، **شرح أشعار الهذليين**، ج٢، ص٨٧٧.

(٥٤) جـرول بـن أوس الحطيئـة، **ديـوان الحطيئة**، تحقيـق نعمان أمين طـه، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي وأولاده ، ١٣٧٨هـ/١٩٥٨م ، ص٢٥٣.

(٥٥) أبو سعيد السكري، **شرح أشعار الهذليين**، ج ١، ص ص١٢٩–١٣٠

(٥٦) المصدر السابق، ص ٣١٤ .

(٥٧) المصدر السابق، ج٢، ص٦٥٥.

(٥٨) المصدر السابق،ج ١ ، ص ص٦٥–٦٦ .

(٥٩) المصدر السابق،ج ١، ص١١٩.

(٦٠) المصدر السابق، ص ١٤٠.

(٦١) بشر بن أبي خازم، **ديوان بشر بن أبي خازم**، تحقيق عزة حسن، الطبعة الثانية، دمشق، دار الثقافة، ١٣٩٢هـ/١٩٧٣م، ص ص٩٩-١٠٠.

(٦٢) المصدر السابق، ص ص ١-٢ .

(٦٣) أبو سعيد السكري، **شرح أشعار الهذليين**، ج ١، ص٩٩.

(٦٤) المصدر السابق، ص١٧٦.

(٦٥) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج ١، ص٣٤ .

(٦٦) المفضل الضبي، **المفضليات**، ص ص٢٠٩-٢١٠.

(٦٧) الجبوري، **قصائد جاهلية نادرة**، س١٣٠.

(٦٨) المصدر السابق، ص١٥٤.

(٦٩) الطرماح بن حكيم، **ديوان الطرماح**، تحقيق عزة حسن، ط٢ دار الشروق العربي، بيروت ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م، ص٢٨٦.

(٧٠) وبحسب رأي أبي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، **الأصنام**، تحقيق أحمد زكي، القاهرة، الد ار القومية للطباعة والنشر، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م، ص٩ ، هو في، بطن نخلة.

(٧١) المصدر السابق، ص٥٧ .

(٧٢) أبو سعيد السكري، **شرح أشعار الهذليين**، ج ٢ ٢٨٦ .

(٧٣) المصدر السابق، ج٣، ص١٢٢٣. وانظر، ص١٢٩؛ حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج ١، ص٤٠٦، ٥١٣ .

(٧٤) انظر: Kister, M. J. Al- Tahannuth, Studies In Jahiliyya and Early Islam, London, King Print Ltd.، 1980 . فارس وجلدن، **تطور معنى كلمة حنيف القرآنية**، مجلة أبحاث، م١٣ (١٩٦٠م) ص٣٦. وانظر كيف فهم جواد علي الآيات القرآنية التي ذكر فيها «حنيف» و«الحنفاء»، جواد علي، **المفصل**

في تاريخ العرب قبل الإسلام، الطبعة الأولى، ج٦، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٩م، ص ص٤٤٩-٤٥١ ، وانظر، ص ص ٤٥٣-٤٥٤ . عبدالكريم يعقوب، **أشعار العامريين الجاهليين**، الطبعة الأولى، اللاذقية، دار الحوار ، ١٩٨٢م، ص٧٩ .

(٧٥) أبوبكر جابر الجزائري، **هذا الحبيب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم**، الطبعة الرابعة، جدة، مكتبة السويدي، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م، ص ص٤٧-٤٨ .

(٧٦) أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير، **البداية والنهاية**، ج٢، ص ص٢٣٧-٢٤٣ .

(٧٧) عبدالملك بن هشام، **السيرة**، ج١، ص٢٤٦ . وانظر ، ص٢٤٢ .

(٧٨) المصدر السابق، ص٢٤٧ .

(٧٩) المصدر السابق، ج١، ٢٤١ .

(٨٠) أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني**، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، الطبعة الرابعة، ج٤، بيروت، دار الثقافة، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص١٢٦ .

(٨١) المصدر السابق، ص١٣٢ .

(٨٢) المصدر السابق، ص١٣٥ . والحقيقة أن ما أورده ناصر الدين الأسد، **مصادر الشعر الجاهلي**، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨٢م، ص ص٤٢٣-٤٢٥ ، من ردود على طه حسين، لا يضيف جديداً. وانظر: طه حسين، **في الأدب الجاهلي**، القاهرة، مطبعة دار المعارف، ١٩٥٨م، ص ص٧٢-٧٣ .

(٨٣) أمية بن أبي الصلت، **ديوان أمية بن أبي الصلت**، تحقيق عبدالحفيظ السطلي، الطبعة الثالثة، دمشق، المطبعة التعاونية، ١٩٧٧م، ص ص ٤٧١-٤٨٢ .

(٨٤) المصدر السابق، ص ص٤٨٤-٤٨٧ .

(٨٥) المصدر السابق، ص ص٤٠٣-٤٠٧ .

(٨٦) زهير بن أبي سلمى، **ديوان زهير بن أبي سلمى**، القاهرة، دار الكتب ، ١٩٤٤م، ص ٣٠ .

(٨٧) المفضل الضبي، **المفضليات**، ص ٣٩٥ . وانظر، إبراهيم عبدالرحمن محمد، الشعر الجاهلي، القاهرة، دار نهضة مصر، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص ص ٣٥٤- ٢٨١ .

(٨٨) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص٥٠ . وانظر، كمثال فقط، على التأثير الإسلامي، قصيدة النابغة الجعدي، النابغة الجعدي، **شعر النابغة الجعدي**، تحقيق عبدالعزيز رباح، الطبعة الأولى، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، ص ص ١٣٢-١٣٦، وقصيدة الشاعر الأموي، أعشى ربيعة، **الصبح المنير في شعر أبي البصير**، تحقيق رودولف غاير، فينا، مطبعة أدولف هلزموسن، ١٩٢٧م، ص ص٢٧٨-٢٧٩ .

(٨٩) أمية بن أبي الصلت، **ديوان أمية بن أبي الصلت**، ص ص٣٣٦-٣٣٨ ، ٤٣٩- ٤٤٠ ، ٤٦٤-٤٦٥ . وهكذا ، قصة فرعون ، ص ص٤٠٢-٤٠٣ .

(٩٠) المصدر السابق، ص ص٢٤٥-٣٤٥- ٣٥١ .

(٩١) الشيخ صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، **شرح مسائل الجاهلية للشيخ محمد بن عبدالوهاب**، الرياض، المكتب التعاوني للدعوة والإرشاد، د-ت، ص ص٩، ١١-١٢.

(٩٢) أبو محمد علي بن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص ٤٩١ .

(٩٣) شهاب الدين أبو عبدالله ياقوت الحموي، **معجم البلدان** ، ج٥ ، بيروت، دار صادر، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، «لحيان» .

(٩٤) عبيد بن الأبرص، **ديوان عبيد بن الأبرص**، تحقيق حسين نصار، الطبعة الأولى، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٩٥٧م ، ص٣٦ .

(٩٥) أبو العلاء المعري، **رسالة الغفران**، تحقيق عائشة عبدالرحمن، القاهرة، دار المعارف، ١٩٧٥م، ص٥٣٥ . وانظر، **تلبيات أخرى**،ص ص٥٣٤ ، ٥٣٦-٥٣٩ .

(٩٦) المصدر السابق.

(٩٧) علي الخطيب، **الشرك في الجاهلية**، ص ص ٢٣٠-٢٣٩.

(٩٨) لبيد بن ربيعة، **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص ١٦٢. وانظر، ميمون الأعشى، ديوان الأعشى، ص٩.

(٩٩) عبدالملك الأصمعي، **فحولة الشعراء**، تحقيق ش. تورّي، الطبعة الثانية، بيروت، دار الكتاب الجديد، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م، ص١٧.

(١٠٠) أبو عبدالله محمد بن عمران بن موسى المرزباني، **الموشح في مآخذ العلماء على الشعراء**، تحقيق علي محمد البجاوي، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٦٥، ص ٦١. وانظر: ، شوقي ضيف، **العصر الجاهلي**، الطبعة الرابعة، القاهرة، دار المعارف، ١٩٦٥م، ص٣٠٣.

(١٠١) مطاع الصفدي وإيليا حاوي، **موسوعة الشعر العربي**، بيروت، شركة خياط، ١٩٧٤م، ج٥، ص ١٢٤.

(١٠٢) عبيد بن الأبرص، **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص ١٢٠.

(١٠٣) المصدر السابق، ص١٢٦.وانظر رأي لايل، في الحاشية.

(١٠٤) بشر بن أبي خازم، **ديوان بشر بن أبي خازم**، ص١٢٤.

(١٠٥) عبيد بن الأبرص، **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص٣٩.

(١٠٦) المتلمس الضبعي، **ديوان شعر المتلمس**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، الشركة المصرية للطباعة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م، ص١٧٢.

(١٠٧) عمرو بن قميئة، **ديوان عمرو بن قميئة**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، معهد المخطوطات العربية، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٠م ، ص١٧٦.

(١٠٨) لبيد بن ربيعة، **ديوان لبيد بن ربيعة**، ص ٣٢٠.

(١٠٩) المتلمس الضبعي، **ديوان شعر المتلمس**، ص١٩٩.

(١١٠) ميمون الأعشى، **ديوان الأعشى**، ص٣٣.

(١١١) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج ١ ، ص ٥٨ . وانظر، ص ص ٨٢، ٢٨٨، ٢٩٨، ٤٣١، ٣٦٧ .

وانظر، أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، ج ١، ص ٣٢٠ .

(١١٢) جرول الحطيئة، **ديوان الحطيئة**، ص ٢٢٢ .

(١١٣) عبدالملك الأصمعي ،**الأصمعيات**، ص١٥٨ . والواقع أن مصطفى الجياووك، الحياة والموت في الشعر الجاهلي، بغداد، دار الحرية، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م، ص ص ١١-١٣٨، على الرغم من توجيهاته الجيدة لكثير من الأفكار، لم يتخلّص من تأثيرات القدماء في التفريق بين التوحيد/ الحنيفية، والشرك. الطِّلال: جمع طَلّ، وهو المطر الصغار القطر الدائم. أتخم: من التخمة.

(١١٤)لبيد بن ربيعة، **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص٢٠٩ .

(١١٥) المصدر السابق، ص٣٢٠ .

(١١٦) يحيى الجبوري، **الجاهلية**، ص١٠٥ . وقد نقل الجبوري أفكاره تلك بحذافيرها، في كتابه، **الشعر الجاهلي**، الطبعة الثانية، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م، ص ص ١١-١١٨. وانظر ذلك الكلام المختلط المضطرب ، في، جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج٦ ، ص ص٤٤٩-٥٠٩ . وقارنه بـ، السيد محمود شكري الألوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، الطبعة الثالثة، ج ١، القاهرة، مطابع دار الكتاب العربي، ص ص ١٩٦-٣٠٠ ، د-ت.

(١١٧) عبيد بن الأبرص، **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص٧٤ .انظر رأي لايل في هذا، ص٢٩ .

(١١٨) لبيد بن ربيعة، **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص ٢٨١ .

(١١٩) المصدر السابق، ص٢٨٨ .

(١٢٠) المصدر السابق، ص٣١٨ .وانظر، ذكره الخمر، ص ص٣١٤-٣١٥ .

(١٢١) عبدالملك الأصمعي، **الأصمعيات**، ص١٨٣.

(١٢٢) همام بن غالب، **ديوان الفرزدق**، ج٢، ص٤٠٨ .

(١٢٣) الشيخ تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، **دقائق التفسير**، تحقيق محمد السيد الجليند، الطبعة الأولى، ج١، القاهرة، مطبعة التقدم، ١٣٩٨هـ / ١٩٧٨م، ص ص ٦٧-٧٩ .

(١٢٤) المتلمس الضبعي، **ديوان المتلمس**، ص٤٢ .

(١٢٥) عبدالملك بن هشام، **السيرة**، ح٣، ص ١١٣.

(١٢٦) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج١ ، ص٣٢٥ .

(١٢٧) أبو جعفر محمد الطبري، **تاريخ الطبري**، ص٢٦٣ .

(١٢٨) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص ص٢٨٤-٢٨٥ .

(١٢٩) أبو الفرج الأصفهاني، **الأغاني**، ج١١، ص ١٤١ .

(١٣٠) شهاب الدين بن حجر، **الإصابة في معرفة الصحابة**، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، ج٢، بيروت، دار المعرفة ، د-ت ، ص ١٤١ .

(١٣١) عبدالملك بن هشام، **السيرة**، ج١، ص ٣٥٥ . ورواية «النقر»، أفضل منها «النفر»، والأفضل: «إذا بلَغ».

(١٣٢) المصدر السابق، ص ٢٤١ .

(١٣٣) حسان بن ثابت، **ديوان حسان بن ثابت**، ج١، ص٦٨. وانظر، ج٢، ص ٧١ .

(١٣٤) المصدر السابق، ج١ص٣٠٦ .

(١٣٥) المصدر السابق، ص٤٦٣ .

(١٣٦) المصدر السابق، ص ٣١١ .

(١٣٧) كعب بن مالك الأنصاري، **ديوان كعب بن مالك الأنصاري**، تحقيق سامي مكي العاني، بغداد، مطبعة المعارف، ١٩٦٦م، ص٢٤٥.

(١٣٨) المصدر السابق، ص٢٨٣ .

(١٣٩) المصدر السابق، ص٢٨٠ .

(١٤٠) المصدر السابق، ص٢٨٥.

(١٤١) عبيد بن الأبرص، **ديوان عبيد بن الأبرص**، ص٤٠ .

(١٤٢) المصدر السابق، ٤٨-٤٩ .

(١٤٣) المصدر السابق، ص ٨٠ .

(١٤٤) المصدر السابق، ص١٠٣. وانظر، ص١١٠.

(١٤٥) المصدر السابق، ص٢.

(١٤٦) انظر، **سورة الأنبياء**، الآيات: ٥٢، ٥٩ ، ٦٢، ٦٨ ؛ الشعراء، الآية ، ٧١.

(١٤٧) ميمون الأعشى، **ديوان الأعشى**، ص ٢١. وانظر، ص٥٣. وانظر، همام الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، ج٢، ٧٦٨.

(١٤٨) ميمون الأعشى، **ديوان الأعشى**، ص١٩ .

(١٤٩) المصدر السابق، ص١١٧.

(١٥٠) المصدر السابق، ص ٢٣١.

(١٥١) المثقب العبدي، **ديوان المثقب العبدي**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، القاهرة، معهد المخطوطات العربية، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م، ص ١٠١ ، وانظر، ص١٠٤.

(١٥٢) المصدر السابق، ص١١٦.

(١٥٣) المفضل الضبي، **المفضليات**، ص٢٩٨.

(١٥٤) المصدر السابق، ص١٢٢.

(١٥٥) المصدر السابق، ص ١٢١.

(١٥٦) أبو محمد علي ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص٤٩٢.

(١٥٧) ميمون الأعشى، **ديوان الأعشى**، ص١٤٣.

(١٥٨) المصدر السابق، ص١٤٥.

(١٥٩) المصدر السابق ، ص ٣١.

(١٦٠) المصدر السابق، ص٤٩، انظر، ص ص٩٧، ١١١.

(١٦١) المصدر السابق، ص١٩٣.

(١٦٢) المصدر السابق، ص٣٣٧.

(١٦٣) المصدر السابق، ص٣٢٩.

(١٦٤) المصدر السابق، ص٣٢٨.

(١٦٥) المصدر السابق، ص ٣٦٥.

(١٦٦) المصدر السابق ، ص ص ١٧٧- ١٩١.

(١٦٧) المصدر السابق، ص٣٢٨. وانظر، شوقي ضيف، **العصر الجاهلي**، ص ص٣٢٢-٣٤٧.

(١٦٨) المصدر السابق، ص ص١٣٥-١٣٧.

(١٦٩) المصدر السابق، ص١٣٤.

(١٧٠) المصدر السابق ، ص ص ٢٢٧- ٢٣١.

(١٧١) المصدر السابق، ص٢٥، ص٣٨.

(١٧٢) المصدر السابق، ص١٠.

(١٧٣) المصدر السابق، ص ص٥٥-٥٦.

(١٧٤) المفضل الضبي، **المفضليات**، ص ص١٦٢-١٦٣.

(١٧٥) المصدر السابق، ص ص١٦٢-١٦٣.

(١٧٦) المصدر السابق، ص٢٥٤. وانظر، ص٣٥٤.

(١٧٧) المصدر السابق، ص٢٨٢.

(١٧٨) المتلمس الضبعي، **ديوان المتلمس**، ص ص٨٢-٩٤.

(١٧٩) المفضل الضبي، **المفضليات**، حاشية ص٣٨٣.

(١٨٠)عبدالملك الأصمعي، **الأصمعيات**، حاشية ص٢٣٩.

(١٨١) المصدر السابق، ص٢٣٠.

(١٨٢) المفضل الضبي، **المفضليات**، ص ص ٣٨٤-٣٨٥. وقارنه بنصائح علقمة بن عبدة، المفضل الضبي، **المفضليات**، ص ٤٠١.

(١٨٣) عبدالملك الأصمعي، **الأصمعيات**، ص١٣٦.

(١٨٤). Smith, events in Arabia (BSOAS)V. Ib, p 435 (1954). See Sidney

(١٨٥) جرير بن عطية، **ديوان جرير**، ج ٢، ص ٨٩٩.

(١٨٦) المصدر السابق، ٨٠٢.

(١٨٧)المصدر السابق، ص ٦٠١.

(١٨٨) المصدر السابق ، ج ١، ص٥٢.

(١٨٩) لبيد بن ربيعة، **شرح ديوان لبيد بن ربيعة**، ص ص٢-٢٠. وانظر ، رأي إحسان، في مقدمته، ص ص٢٠-٢٣.

(١٩٠) المصدر السابق، المقدمة، ص ص ٢١-٢٢.

(١٩١) المصدر السابق، ص ص ٤١-٤٥.

(١٩٢) المصدر السابق، ص ص٤٦–٥٧ .

(١٩٣) المصدر السابق ، ص ص٢٥٤–٢٦٦ . وانظر ، قصيدته ، ص ص١٧٤–١٩٨؛ وقارن هذه القصيدة بقصيدته، ص ص ٢٧١–٢٨٧ .

(١٩٤) المصدر السابق، **القصائد ذات الطابع الإسلامي**، ص ص٣٤–٣٧ ؛ ٣٨–٤٠ .

(١٩٥) المصدر السابق، ص ص ٢٣٢–٢٥٣ .

(١٩٦) المصدر السابق، ص٦٤ .

(١٩٧) المصدر السابق، ص ص ٢٧١–٢٧٦ .

(١٩٨) همام الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، ج ٢ ، ص٨٥٢ .

(١٩٩) المصدر السابق، ص٨٦٠ .

(٢٠٠) المصدر السابق، ج١ ، ص ١٨٩.

(٢٠١) المصدر السابق، ص١٣٤.

(٢٠٢) المصدر السابق ، ص١١.

(٢٠٣) المصدر السابق، ص ١٧٦.

(٢٠٤) المصدر السابق، ج٢ ، ص٤٣٣ .

(٢٠٥) المصدر السابق، ج٢ ، ص ٦٠٢.

(٢٠٦) المصدر السابق، ج١، ص٣٣٧ .

(٢٠٧) المصدر السابق، ص٤٣ .

(٢٠٨) المصدر السابق، ج٢ ، ص ٥٦١ .

(٢٠٩) المصدر السابق، ص ٤٧٦ .

(٢١٠) المصدر السابق، ص٨٠٥.

(٢١١) المصدر السابق، ص٨٥٠.

(٢١٢) تميم بن مقبل، **ديوان ابن مقبل**، ص٥٧ .

(٢١٣) همام الفرزدق، **ديوان الفرزدق**، ج١، ص٢١٦ .

(٢١٤) يحيى الجبوري، **الجاهلية**، ص٢٩.

(٢١٥) المرجع السابق، ص ١١١. وانظر: علي حسين الخربوطلي، **الحنيفية والحنفاء**، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٢م؛ أحمد جمال العمري، **الشعراء الحنفاء**، الطبعة الأولى، القاهرة، دار المعارف، ١٩٨١م.

(٢١٦) انظر، النابغة الذبياني، **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، الطبعة الثانية، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م ، ص ص ٢٠- ٢١ ، ٢٥، ٢٧، ٣٤ -٣٦، ٣٩ ، ٥٢-٥٣ ، ٦٢-٦٤، ٦٨ ، ٧١-٧٣، ٩٣، ٩٥، ١٠١، ١٥١، ١٥٦١٥٥، ١٦٤، ١٦٧، ١٨٣، ١٨٦، ١٨٨، ١٩١، ٢٢٢. وانظر، شوقي ضيف، **العصر الجاهلي**، ص ص ٢٧٤-٢٨٧.

(٢١٧) أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، ج٦ ، القاهرة، مطبعة دار الكتب، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م، ص٥٩ .

(٢١٨) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، الطبعة الثانية، ج٢٩، القاهرة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤م، ص١٤٧ . وانظر، ص ص٥٥-٦٠؛ أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، ج٤، إستانبول، دار الدعوة، د ت، ص٥٢٣ .

المصادر والمراجع

– ابـن الأبرص، عبيـد، **ديوان عبيد بن الأبرص**، تحقيق حسـين نصار، ط ١، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٥٧م.

– ابـن أبـي خازم، بشـر، **ديوان بشـر بن أبي خـازم**، تحقيق عزة حسـن، ط٢، دار الثقافة ، دمشق ، ١٣٩٢هـ/١٩٧٣م.

– ابن أبي سلمى، زهير، **ديوان زهير بن أبي سلمى**، دار الكتب ، القاهرة، ١٩٤٤م.

– ابـن أبـي الصلت،أمية، **ديوان أميـة بن أبي الصلت**، تحقيق عبدالحفيظ السـطلي، ط٣، مطبعة التعاونية، دمشق، ١٩٧٧م.

– ابـن تيمية، الشـيخ تقـيّ الدين، أبوالعبـاس، أحمد، **دقائق التفسـير**، تحقيق محمد السيد الجليند، ط ١ ، دار الأنصار، القاهرة، مطبعة التقدم، ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.

– ابن ثابت، حسان، **ديوان حسان بن ثابت**، تحقيق وليد عرفات، مط ستيفن أوستن وأولاده، لندن، ١٩٧١م.

– ابن حجر العسقلاني، شهاب الدين، **الإصابة في معرفة الصحابة**، تحقيق محمد فؤاد عبدالباقي، دار المعرفة، بيروت، د –ت.

– ابـن حـزم، أبـو محمد علي بـن أحمد بن سـعيد ، **جمهرة أنسـاب العرب**، تحقيق عبدالسلام محمد هارون،دار المعارف، القاهرة،١٣٨٢هـ/ ١٩٦٢م.

– ابن حكيم، الطرماح، **ديوان الطرماح**، تحقيق عزة حسن، ط٢، دار الشرق العربي ، بيروت، ١٤١٤هـ/ ١٩٩٤م.

– ابـن ربيعة، لبيد، **شـرح ديـوان لبيد**، تحقيق إحسـان عباس، مطبعـة الحكومة، الكويت، ١٩٦٢م.

– ابـن عطيـة، جريـر، **ديوان جريـر**، تحقيق نعمـان محمد أمـين طـه، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م.

– ابـن قميئـة، عمـر، **ديوان عمرو بـن قميئة**، تحقيق حسـن كامـل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٣٨٥هـ/ ١٩٦٠م.

– ابن كثير، أبوالفدا ،إسماعيل بن عمر:

– **البداية والنهاية**، ط٢، مطبعة مكتبة دار التراث، القاهرة، د – ت .

– **تفسير القرآن العظيم**، دار الدعوة، إستانبول، د.ت .

– ابن الكلبي، أبوالمنذر، هشـام بن محمد بن السـائب، **كتـاب الأصنام**، تحقيق أحمد زكي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، ١٣٤٣هـ/ ١٩٢٤م.

– ابن مالك ، كعب الأنصاري، **ديوان كعب بن مالك الأنصاري** ، تحقيق سـامي مكي العاني ، مطبعة المعارف ، بغداد، ١٩٦٦م.

– ابن مقبل، تميم بن أبي، **ديوان ابن مقبل**، تحقيق عزة حسـن، دمشـق، مديرية إحياء التراث القديم، ١٣٨١هـ/ ١٩٦٢م .

– ابن منظور، أبو الفضل، جمال الدين بن محمد بن مكرم، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، ب–ت.

– ابن هشام، أبومحمد، عبدالملك، **السيرة**، تحقيق مصطفى السقا وآخرين، ط٣ ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م.

– أحمـد، رزق الله، **السـيرة النبويـة**، ط١، مركز الملك فيصـل، الرياض، ١٤١٢هـ/ ١٩٩٢م.

– الأسد، ناصر الدين، **مصادر الشعر الجاهلي**، دار المعارف ،القاهرة، ١٩٨٢م.

– الأشـنانداني، أبو عثمان سـعيد بن هارون، **معاني الشـعر**، تحقيـق صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٩٦٤م.

– الأصفهاني، أبوالفرج، **الأغاني**، تحقيق عبدالسـتار أحمـد فراج، ط٤، دار الثقافة، بيروت، ١٣٩٨هـ/١٩٧٨م.

– الأصمعي، أبوسعيد، عبدالملك بن قريب:

– **الأصمعيات**، تحقيق أحمد محمد شاكر وعبدالسلام محمد هارون، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٩م.

– **فحولة الشعراء**، تحقيق ش. تورّي، ط٢، دار الكتاب الجديد، بيروت، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

– الأعشى، ميمون بن قيس:

– **ديوان الأعشى**، تحقيق محمد محمد حسين، مط النموذجية، القاهرة، ١٩٥٠م.

– **الصبح المنير في شعر أبي بصير**، تحقيق رودولف غاير، مطبعة آدولف هلزهوسن، فينا، ١٩٢٧م.

– الجبوري، يحيى:

– **الجاهلية**، مطبعة المعارف، بغداد، ١٣٨٨هـ/ ١٩٦٨م.

– **الشعر الجاهلي**، ط٢، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

– **قصائد جاهلية نادرة**، ط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.

– الجزائري، أبوبكرجابر، **هذا الحبيب محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم**، ط٤، مكتبة السويدي، جدة، ١٤١٠هـ/ ١٩٩٠م.

– الجعدي، النابغة، **شعر النابغة الجعدي**، تحقيق عبدالعزيز رباح، ط١، المكتب الإسلامي، بيروت، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م.

– الجياووك، مصطفى، **الحياة والموت في الشعر الجاهلي**، دار الحرية، بغداد، ١٣٩٧هـ/ ١٩٧٧م.

– حسين، طه، **في الأدب الجاهلي**، مط دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٨م.

– الحطيئة، جرول بن أوس، **ديوان الحطيئة**، تحقيق نعمان أمين طه، ط١، مط مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة، ١٣٧٨هـ/ ١٩٥٨م.

- الحوفي، أحمد ، **الحياة العربية من الشعر الجاهلي**، ط٥ ، دار نهضة مصر ، القاهرة، ١٩٧٢م .
- الخربوطلي، علي حسين الخربوطلي، **الحنيفية والحنفاء**، (؟)، ١٣٩٤هـ/ ١٩٧٢م.
- الخطيب، علي أحمد، **الشرك في الجاهلية العربية عقيدة وأدباً**، ط ١، دار اللواء للطباعة ، القاهرة ، ١٤٢١هـ/ ٢٠٠١م.
- خليل، محمد رشاد، **ملامح من دور الإسلام في بناء العمارة الحضارة العربية قبل البعثة المحمدية**، ط ١، ؟ ، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م .
- الذبياني، النابغة، **ديوان النابغة الذبياني**، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، ط٢، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.
- زيتوني، عبدالغني، **الوثنية في الأدب الجاهلي**، وزارة الثقافة، دمشق، ١٩٨٧م.
- السكري، أبوسعيد، الحسن بن الحسين، **شرح أشعار الهذليين**، تحقيق عبدالستار أحمد فراج، مكتبة خياط، بيروت ، د- ت .
- شامي، يحيى، **الشرك الجاهلي**، ط ١، مطبعة يوسف بيضون، بيروت، ١٩٨٦م.
- الصفدي، مطاع، و حاوي، إيليا، **موسوعة الشعر العربي**، شركة خياط، بيروت، ١٩٧٤م.
- الضبعي، المتلمس، **ديوان شعر المتلمس**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، الشركة المصرية للطباعة، القاهرة، ١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م.
- الضبي، المفضل، **المفضليات**، تحقيق أحمد شاكر وعبدالسلام هارون ، ط٤ ، مطبعة دار المعارف، القاهرة، ١٣٨٣هـ/ ١٩٦٤م.
- ضيف، شوقي، **العصر الجاهلي**، ط٤، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٥م.

- الطبري، أبوجعفر، محمد بن جرير: –
- **تاريخ الطبري**، مطبعة دار المعارف ، القاهرة، ١٩٦١م.
- **جامع البيان عن تأويل آي القرآن**، ط٢، مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ١٣٧٣هـ/ ١٩٥٤
- عبدالرحمن، نصرت، **الواقع والأسطورة في شعر أبي ذؤيب الهذلي الجاهلي**، دار الفكر للنشر والتوزيع، عمّان، ١٩٨٥م.
- العبدي، المثقب، **ديوان المثقب العبدي**، تحقيق حسن كامل الصيرفي، معهد المخطوطات العربية، القاهرة، ١٣٩١هـ/ ١٩٧١م .
- علي، جواد، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ط ١، دار العلم للملايين ، بيروت، ١٩٦٩م.
- العماري، فضل بن عمار:
- **استحضار الذات في مقدمة القصيدة العربية القديمة**، مجلة الدرعية، س٨، ع٢٩، ربيع الأول ١٤٢٦هـ/أبريل ٢٠٠٥م، ص ص١٥٩–١٨٨ .
- **الدم المقدسي عند العرب**، ط ١، مكتبة التوبة ، الرياض، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٥م .
- العمري، أحمد جمال، **الشعراء الحنفاء**، ط ١، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨١م.
- فارس، نبيه أمين وجولدن، هارولد، **مجلة أبحاث**، م١٣، ١٩٦٠م.
- الفرزدق، همام بن غالب، **ديوان الفرزدق**، تحقيق عبدالله إسماعيل الصاوي، ط ١، مطبعة الصاوي، القاهرة، ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٦م.
- الفوزان، الشيخ صالح بن فوزان بن عبدالله الفوزان، **شرح مسائل الجاهلية**، للشيخ محمد بن عبدالوهاب، المكتب التعاوني للدعوة والإرشاد، الرياض، د– ت.
- الفيومي، محمد إبراهيم، **في الفكر الديني الجاهلي**، دار المعارف، القاهرة، ١٤٠٢هـ/ ١٩٨٢م.
- القرطبي، أبو عبدالله محمد بن أحمد الأنصاري، **الجامع لأحكام القرآن**، مطبعة دار الكتب، القاهرة، ١٣٨٤هـ/ ١٩٦٥م.

- محمد، إبراهيم عبدالرحمن، **الشعر الجاهلي**، دار نهضة مصر، القاهرة، ١٤٠٠هـ/ ١٩٨٠م.

- محمود، محمود عرفة، **العرب قبل الإسلام**، زهراء الشرق، القاهرة، ١٩٩٨م.

- المرزباني، أبوعبدالله، محمد بن عمران بن موسى، **الموشّح في مآخذ العطاء على الشعراء**، تحقيق علي محمد البجاوي، مطبعة لجنة البيان العربي، القاهرة، ١٩٦٥م.

- المعري، أبوالعلاء، **رسالة الغفران**، تحقيق عائشة عبدالرحمن، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٥م.

- مكي، الصادق، **ملامح الفكر الديني في الجاهلية**، ط ١، دار الفكر، بيروت، ١٩٩١م.

- هبو، أحمد عبدالرحيم، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، جامعة حلب، حلب، ١٩٨٨م.

- الهجري، أبوعلي، هارون بن زكريا، **التعليقات والنوادر**، تحقيق حمد الجاسر، ط ١، شركة العبيكان للطباعة والنشر، الرياض، ١٤١٣هـ/ ١٩٩٢م.

- ياقوت، شهاب الدين، أبوعبدالله، الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، ١٣٩٩هـ/ ١٩٧٩م.

- يعقوب، عبدالكريم، **أشعار العامريين الجاهليين**، ط ١، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٢م.

- Smith, Sidney, Events in Arabia, BSOAS, v.16 (1954).

-Kister, M.J. Studies In Jahiliyya and Early Islam King London: Print ltd., 1980.

The Hanifite In Pre-Islamic Poetry

Abstract

If one carefully examines the modern studies regarding Arab Pre-Islamic poetry, one will see that the word Hanifiyyah (Hanifites) is mentioned in most of those studies. Despite the fact that the main subject of the studies concerned is either al- Wathaniyyah (polytheism), or al – Shirk (paganism), the word al – Hunafa' (sincere Moslems) is repeatedly mentioned there. It refers to a certain group of people who used to live in the Pre-Islamic period widely known as Jahilyyah. We believe that each of the writers we are talking about here relied on and referred to what has been stated in the Sirah (biography) of the prophet Muhammad, peace be upon him.

The findings arrived at in this study could be summed up as follows:

1- The concept of the word "Islam" did not change throughout the long period starting from the time of Ibrahim until that of Muhammad, peace be upon both of them, as it was used to indicate both al – Hanafiyyah and al – tawhid (Unitarianism). On the other hand, al – wathaniyyah used to be the name of every belief other than Islam .

2- After the time of Isma'il - peace be upon him - Arabs became polytheists, except those who used to believe in Christianity, or those who used to be described as Jews. Since that time, Pre – Islamic poetry started to express the ideas of polytheism. In other words, it began to have nothing to do with unitarianism.

The Author:

Prof. Fadl b. Ammar al-Ammary.

- Ph.D in Old Arabic literature, Pre-Islamic Poetry, Edinburgh, U.K. 1984.

- Professor in the Arabic Department, Faculty of Arts – K.S.U. Riyad – Saudi Arabia.

Publications

A- Books:

1- The Arab Vision about Other Nations Till the End of the Umayyad Period, College of Arts, Research Center, K.S.U., Riyad, 1427h-1997.

2- The Objective Roots to Study Pre-Islamic Poetry, At-Tawba Bookshop, Riyad, 1998.

3- The Unreality of the Geographical Books in Fixing the Sites in Jarir Travels, Research Center, K.S.U., Riyad, 2001.

4- The Sacred Blood within the Arabs, At-Tawba Bookshop, Riyad, 1998.

5- The Jahilyya Literature, At-Tawba Bookshop, Riyad, 2005.

6- The Analysis of Poems (methods & means), At-Tawba Bookshop, Riyad, 2007.

B- Researches:

1-Samu-il: The Myth and the Unknown, Annals of Arts and Social Sciences, 54, Monograph 154, v. xxi, p. 11-79.

2- Self-Evocation at the Proem of an Old Poem, Ad Diriyah, 29, 8th year, April 2005, p.159-188.

3- The Ghassanids in the Poetry of al-Nabiha al-Dhubyani, n.l. Al-Darfah, v.1, year 32, 2006. p. 161-218.

4- Hassan b. Thabit between Jahilyya & Islam, al-Arab, Year 42., August-September 2006, p. 47-76.

5- The Places in The Arab Peninsula in the Abbasid Period between Fact & Unreality, Al-Arab, v.1-2, July-August 2007, p. 38-62.

Monograph 270

The Hanifite In Pre-Islamic Poetry

Prof. Fadl B. Ammar Al-Ammary
Department of Arabic Language - King Saud University (Riyad)
Kingdom Of Saudi Arabia